شرح الالهیات من کتاب الشفاء

از

مهدی بن ابی ذر النراقی

معروف به

ملا مهدی نراقی

باهتمام

دکتر مهدی محقق

تهران ۱۳۶۵

BO
B
75
.
N
19

COLUMBIA UNIVERSITY
THE
LIBRARIES
IN THE CITY OF NEW YORK

موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری

دانشگاه تهران

شرح الإلهیّات من کتاب الشّفاء

از

مهدی بن أبی ذر النّراقی

معروف به

ملّا مهدی نراقی

باهتمام

دکتر مهدی محقّق

تهران ۱۳۶۵

BUTLSTAX
B
751
.Z7
N37
1986g

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳٤

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۳۳ـ۱٤۵ـ۱۳ ، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب شرح الالهیات من کتاب الشفاء
در چاپخانهٔ دانشگاه تهران چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازهٔ
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی است

قیمت ۱۰۰۰ ریال

مرکز فروش :
۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران
۲) فروشگاه انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران ، اول خیابان فرانسه

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر: مهدی محقق

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامّه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکترمهدی محقق (جلد دوم، آماده‌چاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی محقق‌ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرار نورالدین‌اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چندپرسش‌ورساله درروش سلوك وخلوت نشینی، با ترجمه ومقدمه به زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶٤)

٦ ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکترهرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی وخلاصه افکار آن حکیم به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکترابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی‌وفرانسه وانگلیسی) به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (چاپ‌شده ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی‌وعربی‌وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیرنظر دکترسید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامه وجوهر وعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲)

۱۱ ـ طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق ودکترابراهیم دیباجی ودکترسیّد علی موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق در بارهٔ آنها، به‌اهتمام دکترعبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱٤ ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکترمهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان نمای، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲)

۱۶ ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمّد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی وفلسفی وکلامی وفرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس وترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵ ، چاپ دوم ۱۳۶۳)

۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤) ،

۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مؤلّف و شرح عبدالغفورلاری وحکمت عمادیه ، به‌اهتمام دکتر نیکولاهیر ودکتر سیّد علی موسوی بهبهانی وترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸) .

۲۰ - دیوان اشعار ورسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ ۱۳۵۷) .

۲۱ - دیوان ناصر خسرو (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷) .

۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، ازمحمد تقی استرآبادی ، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جروسلیمان پینس وترجمهٔ آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۷) .

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲٤ - تلخیص المحصّل ، خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام رسائل وفوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲۵ - نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی) ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲۶ - شرح بیست وپنج مقدمهٔ ابن میمون ازابوعبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، به اهتمام دکترمهدی محقق وترجمهٔ فارسی از دکترسید جعفر سجّادی وترجمهٔ انگلیسی بیست وپنج مقدمه از س . پینس (چاپ شده ۱۳۶۰) .

۲۷ - الشّامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۲۸ - الامدعلی‌الابد ، ابوالحسن عامری نیشابوری ، به اهتمام پروفسور اورت روسن وترجمهٔ مقدمهٔ آن ازدکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ‌شده دربیروت ۱۳۵۷)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو ازفلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۳۰ - معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن‌شیخ زین‌الدین شهید ثانی ، با مقدمه فارسی وترجمهٔ چهل حدیث درفضیلت علم وتکریم علما ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲ ، چاپ دوم ۱۳۶۴)

۳۱ - زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ - زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدّمه) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۳ - یاد نامهٔ ادیب نیشابوری ، مشتمل برزندگانی استاد ومجموعهٔ مقالات در مباحث علمی وادبی ، باهتمام دکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵) .

۳۴ - شرح الالهیات من کتاب الشّفاء ، ملّا مهدی نراقی ، به اهتمام دکترمهدی محقق با مقدمه‌ای درشرح احوال وآثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵) .

۳۵ - اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳)

۳۶ - المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن‌سینا ، به‌اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳)

۳۷ - شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱)

۳۸ - الباب الحادی عشر للعلامة الحلّی ، مع شرحیه : النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر ، مقداد بن عبدالله السّیوری ، مفتاح الباب ، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی ، العربشاهی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵) .

۳۹ - فلسفهٔ علم کلام ، ه . ا . ولفسن ، ترجمهٔ احمد آرام (زیر چاپ)

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

یا مَنْ لایُرجَی الشِّفاءُ إلّا مِنْ جودِهِ ولا یُطْلَبُ النَّجاةُ إلّا مِنْ فَیضِ وُجُودِهِ .

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا که دراروپا به اویسنّا Avicenna مشهور است درسال ۳۷۰ هجری متولّد شد و در ۴۲۸ رخت ازین جهان بربست . حاصل زندگی نسبةً کوتاه این نابغهٔ دوران تربیت شاگردان دانشمند ومبرّز وتألیف کتابهای علمی ومفید بود . شاگردان اوهمچون بهمنیار بن مرزبان وابوعُبید جوزجانی وابوعبدالله معصومی وابوالحسن علی نسائی وابن زیله ومانند اینها هریک بسهم خود اندیشه‌ها وافکار استاد را به شرق وغرب عالم اسلامی گسترش دادند وآثار ارجمند شیخ بسیار زود از دروازه‌های حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی بیرون رفت وتا قلب اروپا مراکز علمی ومعاهد فلسفی را منوّر ودرخشان ساخت .

پیش از ابن سینا حنین بن اسحق با ترجمهٔ متجاوز از صد اثر ازجالینوس دانشمند فرغامسی، آن پزشک نامدار را بعنوان سیّد الطّب به‌عالم اسلام معرفی کرد، وهمچنین ابونصر فارابی با نقل وتحلیل آثار ارسطو آن فیلسوف عهد باستان را بعنوان حکیم علی الاطلاق برجهان علمی اسلام عرضه نمود، ولی ظهورابن‌سینا واحاطه او به‌طبّ وفلسفه وگسترش ونوآوری‌های او در هردو فن ، ارسطو وجالینوسی تازه نفس وارد میدان علم وتمدّن اسلامی کرد والحق که او نمونه‌ای کامل از طبیب فاضل وفیلسوف کامل بود

که اثراندیشه‌اش درهمهٔ پزشکان وفیلسوفان پس از او نمودار ونمایان است .

در این مقدّمهٔ کوتاه مجال آن نیست که به شرح احوال وبرشمردن آثار این حکیم بزرگ بپردازیم چه آنکه صدها کتاب ومقاله بزبانهای مختلف در شرح احوال وافکار او بزبانهای مختلف نوشته شده و برای آگاهی ازآثار فراوان اودر زمینه‌های مختلف علوم اسلامی کافی است که خوانندگان به دوکتاب : «مؤلّفات ابن سینا» ازجورج قنواتی (قاهره ۱۹۵۰ م .) و«فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا» از دکتر یحیی مهدوی (تهران ۱۳۳۳ هـ . ش .)مراجعه بفرمایند ومناسب حال ومقام دراین گفتار آنست که کلماتی چند دربارهٔ شفا وشرح نراقی براِلهیّات شفا وکیفت تهیّه متن حاضر آورده شود .

کتاب الشّفاء

ابن سینا کتابهای متعدّدی درفلسفه ازجمله کتاب النّجاة ، والإشارات والتّنبیهات ، وعیون الحکمة ، ودانش‌نامه علائی برشته تحریر درآورده ولی از همه مهمتر و مبسوط ترکتاب شفای اوست که در واقع نخستین دائرة المعارف علوم وفلسفه درعالم اسلام بشمارمی‌آید چنانکه مهمترین ومفصّل‌ترین کتابهای پزشکی او کتاب قانون است که ظهور آن کتابهای پیشین را متروك و منسوخ کرد(۱) . برخی از دانشمندان برتسمیه این دو کتاب خرده گرفته که شفامناسب باپزشکی است وقانون با فلسفه تناسب دارد وبرخی دیگر درتوجیه این نام‌گذاری گفته‌اندکه ابن سینا با این عمل خواسته بفهماندکه اهمیّت طبّ نفوس نزد اوکمتر ازطبّ اجسام نیست ونیز فلسفه اومتأثّرازطبّ وطبّ او متأثّر ازفلسفه بوده‌است(۲) واین تعبیر پیشینیان که فلسفه طبّ روح وطبّ فلسفهٔ بدن است(۳) ناظر بهمین حقیقت می‌باشد .

ابن سینا درکتاب شفا از هیچ بحث ومطلبی درفلسفه فروگذاری نکرده وآن را

۱- قفطی ، تاریخ الحکماء (ترجمه فارسی ، تهران ۱۳۴۷ هـ . ش.م) ، ص ۳۲۱ .

۲- مقدمهٔ کتاب الشفاء ، المنطق ، المدخل (چاپ قاهره ۱۹۵۲م) ، ص ۲ .

۳- تمکین Owsei Temkin مطالعاتی دربارهٔ طب اسکندرانی در دوره متأخر ، مجلهٔ تاریخ پزشکی ، سال ۱۹۳۵م . شماره ۳ صفحهٔ ۴۱۸ .

بگونه‌ای تدوین کرده که خوانندگان از کتابهای دیگر بی‌نیاز باشند چنانکه خود می‌گوید: «وقد قضیت الحاجة فی ذلک فیما صنّفته من کتاب الشّفاء العظیم المشتمل علی جمیع علوم الأوائل حتّی الموسیقی بالشّرح والتّفصیل»(۱) و درجائی دیگر گوید: «ومن اراد الحقّ علی طریق فیه ترضّ مّا إلی الشّرکاء وبسط کثیر، وتلویح بما لو فطن له استغنی عن الکتاب الآخر، فعلیه بهذا الکتاب»(۲).

واز این روی بوده است که او خود در زمان حیاتش با وجود مشاغل اداری و گرفتاریهای دنیوی بتدریس این کتاب می‌پرداخته است چنانکه بیهقی می‌گوید: «طالبان علم هرشب درخانهٔ استاد جمع می‌شدند ابوعبید پاره‌ای از کتاب شفاء، ومعصومی پاره‌ای از قانون، وابن زیله پاره‌ای از اشارات، وبهمنیار پاره‌ای از حاصل ومحصول را براو قراءت می‌کردند»(۳).

در بارهٔ کیفیّت تدوین شفا بهترین ماخذ همان سرگذشت ابن سینا است که بوسیلهٔ شاگردش ابوعبید جوزجانی تدوین وتکمیل شده و ارباب تراجم احوال حکما همچون قفطی وابن ابی اصیبعه وبیهقی وشهرزوری از آن استفاده ودر کتابهای خود نقل کرده‌اند. این ابوعبیده که از نزدیک ترین شاگردان و ملازمان استاد بوده کیفیت پیوستن باستاد وملازمت اوراکه حاوی بسیاری از نکات مهم در روش علمی ابن سینا وچگونگی تدوین آثار اوست به تفصیل شرح داده که درنسخه‌های کتاب شفا پیش از مقدّمهٔ ابن سینا نقل شده است وچون سخنان ابوعبید از اهمیّت فراوانی برخوردار است مناسب دانسته شدکه ترجمهٔ فارسی آن در این گفتار آورده شود:

«دوستی ورغبت من درعلوم حِکْمی واقتباس ازمعارف حقیقی مرا به ترک خانه ودیار ومهاجرت به بلاد اقامتگاه شیخ الرّئیس — خداوند روزگار اورا پایدار بداراد — فرا خواند؛ زیرا اخباری که ازاو به من رسید وسخنانی که از او برمن عرضه شد موجب گردید

۱- ابن سینا، المباحثات، در ارسطو عندالعرب عبدالرحمن بدوی، ص ۱۲۱.

۲- کتاب الشفاء، المنطق، المدخل، ص ۱۰.

۳- بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (دمشق ۱۳۶۵ ه. ق. ۱۹۴۶ م.)، ص ۶۲.

که از میان کسانی که مذکور باین صناعت ومنسوب باین علم‌اند فقط بدو روی آورم . از اخباری که از او به من رسیده بود این بود که او در عنفوان جوانی که هنوز دو دهه از عمر او نگذشته ماهر دراین علوم شده وکتابهای بسیاری تألیف کرده است جزآنکه او بآثارش کم توجّه وبه ضبط نسخه‌های آن بی اعتنا است . ازین روی رغبت من راست آمد که قصد او کنم وبه ملازمتش به پیوندم واز او خواهش و التماس کنم که بر تالیف اهتمام ورزد ومن به ضبط تالیفات او همّت گمارم .

سپس من بسوی او شتافتم هنگامی که در گرگان اقامت داشت وسنّ او قریب به سی ودو سال بود ودرآن هنگام اوگرفتار خدمت سلطان وتصرّف در اعمال او بود واین امرهمهٔ اوقات اورا اشغال کرده بود وفقط در فرصت‌های کم بود که درآن قسمتی از منطق وطبیعیّات را برمن املا کرد وهرگاه ازاو می‌خواستم که کتابهای بزرگ وشروح را تالیف کند مرا به متون وشروحی که در دیار خود تالیف کرده بود حواله می‌داد وشنیده بودم که آن تالیفات متفرّق ومتشتّت گشته ومالکان نسخه‌های آنها برخواهندگان بسیار بخل می‌ورزند . امّا او عادت نداشت که برای خود نسخه‌ای نگه دارد همچنانکه در عادتش نبود که کتاب را از روی دستور (= پیش نویس) بنویسد ویا از سواد به بیاض درآورد بلکه نسخه‌ای را می‌نوشت ویا املا می‌کرد وآن را به خواهندگان آنها می‌بخشید وبا وجود این خود گرفتار محنت‌های پی درپی شده وکتابهایش عرضهٔ دستبرد حوادث گردیده بوده .

من چند سالی با او ماندم واز گرگان به ری واز ری به‌همدان نقل‌مکان کردیم واو به‌وزارت ملک شمس الدوله مشغول گردید واین اشتغال او مایهٔ اندوه وتباهی روزگار ما شد وامید ما از بدست آوردن تالیفات نایاب او سست گردید وازاو خواستیم که آنهارا دوباره بنویسد واو درپاسخ گفت : «وقت من به اشتغال بالفاظ وشرح آنها نمی رسد و نشاطی‌هم برای آن ندارم اگرمی‌خواهید با آنچه که برای من میسّراست کتابی جامع برترتیبی که مرا پیش آید برای شما تالیف می کنم» . ما بدان رضایت دادیم وخواستیم که از طبیعیّات آغاز کند واوچنین کرد ونزدیک بیست ورقه نوشت سپس مشاغل سلطانی

سبب انقطاع این کار گردید .

روزگار ضربات خود را وارد ساخت وآن سلطنت منقطع گردید واو مصمّم شد که در قلمرو آن دولت نماند و به آن خدمت برنگردد واندیشه‌اش براین استوار گشت که راه احتیاط وسبیل مطلوب او اینست که پنهان بماند وفرصتی طلبد تا ازآن دیار دور گردد ومن این خلوت وفراغت اورا مغتنم شمرده واورا وادار به تمام کردن کتاب شفا کردم و او خود با جدّی وافر به‌تصنیف آن روی آورد وطبیعیّات والهیّات را — بجزکتاب الحیوان والنّبات — درمدّت بیست روز بپایان رساند بدون اینکه به‌کتابی حاضر مراجعه کند وفقط برطبع خود اعتماد کرده بود. او ازمنطق آغاز کرد وخطبه وآنچه را که بآن مربوط بود نوشت .

سپس اعیان آن دولت برپنهانی اوخشم گرفتند وعزم جدائی اورا ناخوش داشتند وگمان بردند که آهنگ مکیدت دارد و یا میل بردشمنی را در سر می‌پروراند . برخی از خادمان خالص اوکوشیدند اورا در مهلکه‌ای بیفکنند تا از اموال او برمتاع دنیا دست یابند وجماعتی از شاگردان او —که سابقهٔ احسان اوبآنان اگر بیاد می‌آوردند باید مانع ازآزردن او می‌شد— بدخواهان را برمحل اختفای اوآگاه ساختند و سپس او گرفتار شد وبه قلعه فردجان محبوس گردید و به مدّت چهارماه درآنجا ماند تاآنکه اسباب آن ناحیه برفیصله امرتقرّر یافت ومنازعان آنجا را رهاکردند و اوآزادگشت وبه بازگشت به وزارت نامزد شد واواعتذارجست ومهلت خواست سپس اورا معذور داشتند . ودر آنجا به منطق مشغول‌گشت وکتابهائی دراختیار او قرارگرفت و پا بپای آن کتب وبرروشی که قوم درآنها اتخاذکرده بودند آن را عرضه داشت وبرروشی سخن گفت که اقوال آنان را مورد انکارقراردهد از این روی منطق به طول انجامید ودر اصفهان پایان یافت .

وامّا ریاضیّات را بر روش اختصار در زمان گذشته نوشته بود وسپس آن را به کتاب شفاء افزود . وکتاب الحیوان والنّبات را نیز تالیف کرد واز این کتاب‌ها فارغ گشت ودر بیشترکتاب الحیوان ازکتاب ارسطوطالیس فیلسوف پیروی کرد واضافاتی را

برآن افزود ودراین هنگام سنّ اوبچهل رسیده بود »(۱) .

ابن سینا خود در آغاز منطق شفا مقدّمه‌ای دارد که درآن ترتیب تالیف کتاب وروشی راکه درآن بکار برده بامقایسه با روشی که درکتابهای دیگرخود منظور نموده بیان می‌دارد و چون این مقدّمه خود دارای فوائد علمی است و نیز مکمّل مقدّمهٔ ابوعبید است ترجمهٔ فارسی آن نیز در این مقدّمه یاد می‌گردد :

« غرض ما دراین کتاب ، که امیدواریم روزگارمهلت ختم آن وتوفیق خداوند نظم آن را برای ما میسّر گرداند ، اینست که نتیجه اصولی راکه درعلوم فلسفی منسوب به قدما مورد تحقیق قرار داده‌ایم درآن بیاوریم همان اصول که برنظر مرتّب و محقّق پایه نهاده شده وبا نیروی فهم برادراك حق استنباط گردیده ودر رسیدن بآن زمانی دراز کوشش شده است ، تا آنکه پایان آن بر جمله‌ای استوارگردیده که اکثرآراء برآن متّفق وپرده‌های اهواء ازآنها مهجور است .

درتدوین این کتاب نهایت کوشش خود را بکاربردم که بیشترمباحث این صناعت را درآن بگنجانم ، ودرهرجائی به موارد شبهه اشاره کنم وآنها را باندازه توانائی خود باآشکارنمودن حقیقت حلّ نمایم ، وهمراه با اصول فروع را یادآورشوم مگرآنچه را که اطمینان داریم که تبصیر وتصویر آن برمستبصران منکشف و متحقّق است ، ویا آنچه راکه ازیاد من رفته وبرای فکرمن آشکار نگردیده است .

در اختصار الفاظ ودوری ازتکرار نهایت جدّ وجهد را بکار بستم مگرآنچه که از روی خطا وسهو واقع شده است ، ودر نقض مکتب‌هائی که بطلان عقائدشان آشکار است ویا تقریر وتعریف اصول وقوانین ما مارا از اشتغال بآن مذاهب بی‌نیاز می‌کند ازتطویل وبسیارگوئی اجتناب کردم . ودرکتابهای پیشینیان مطلب مهمّی یافت نمی‌شود که من آن را دراین کتاب یاد نکرده باشم واگر درجائی که عادة اثبات مطلبی درآنجا باید باشد آن مطلب یاد نگردیده درجائی دیگر که من آن را مناسب تردانسته‌ام

۱- مقدمهٔ ابوعبید جوزجانی ، المدخل از منطق شفا ، ص ٤ - ۱ .

یافت می‌شود . وآنچه را هم که فکر من آن را دریافته ونظر من آن را بدست آورده ، خاصّه درعلم طبیعت و ما بعد طبیعت ومنطق ، به‌کتاب افزودم . عادت براین جاری شده است که دانشمندان مطالبی راکه ارتباط با منطق ندارد بلکه جزء صناعت حکمت یعنی فلسفهٔ اولی است همراه با مبادی منطق ذکر کنند ومن از این عمل خود داری‌جستم وزمان را بدان تباه نساختم وذکر آن مطالب را برای جای خود بتأخیر انداختم .

سپس اندیشیدم که کتابی دیگر پس از این‌کتاب تالیف کنم وآن را «کتاب اللواحق» بنامم که آن بآخرعمرم پایان پذیرد وباندازه‌ای که هرسال تمام می‌شود مورّخ گردد وآن کتاب همچون شرحی برای این‌کتاب وتفریعی برای‌اصول آن وبسطی برای معانی موجز آن خواهد بود .

غیر از این دو کتاب مراکتابی دیگراست که من درآن فلسفه را بنابرآنچه که در طبع است ورأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم ودرآن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده واز مخالفت باآنان پرهیز نگردیده آن‌گونه که در غیرآن کتاب پرهیزشده است و این‌کتاب همان‌کتاب است که من آن را « فی الفلسفة المشرقیة » موسوم ساخته ام .

اما این‌کتاب (= الشّفاء) مطالب آن بیشتر بسط داده شده وجانب شریکان مشّائی بیشتر رعایت گردیده‌است. وآنکه طالب حقّی است که درآن شائبه‌ای نباشد بدان‌کتاب (= فی الفلسفة المشرقیة) روی آورد وآنکه طالب حقّی‌است که درآن رضایت مندی شرکا وبسط فراوان درآن باشد ونیز روشنگرچیزی باشد که اگرفهمیده گردد از کتاب دیگر بی‌نیاز می‌شود باید باین کتاب (=کتاب الشّفاء) بپردازد .

در افتتاح این‌کتاب از منطق آغاز کردم وکوشیدم که درآن ترتیب کتابهای صاحب منطق (= ارسطو) را رعایت کنم واسرار ولطائفی درآن وارد ساختم که در کتابهای موجود یافت نمی‌شد، پس‌ازآن به علم‌طبیعی پرداختم ودراین صناعت نتوانستم در بیشتر اشیاء به محاذات وپیروی تصانیف وتذاکیر پیشوا (= ارسطو) گام بردارم ، سپس به‌علم‌هندسه روی‌آوردم وکتاب اسطقسات اقلیدس‌را با لطافتی خاص‌مختصرکردم

وشبهه‌های آن را گشودم وبرهمین اکتفا کردم ، وهمزمان با آن بهمان کیفیّت کتاب مجسطی درهیئت را مختصر کردم که با وجود اختصاربیان وتفهیمی را دربرداشت وبعد ازفراغت از آن اضافاتی راکه دانشجو واجب است برای تکمیل آن صناعت بداند ودر آن احکام رصدیّه را با قوانین طبیعی مطابقت دهد بآن افزودم ، پس از آن کتاب المدخل فی الحساب را با اختصار آوردم وسپس صناعت ریاضیّون را با علم موسیقی بر وجهی که برای خود آشکار بود با بحثی طویل ونظری دقیق بپایان رساندم . و پس از آن کتاب را با علمی که به ما بعد الطّبیعه منسوب است با اقسام ووجوه آن ختم ودر آن به گونهٔ اجمال درعلم اخلاق وسیاسات اشاره کردم تا اینکه در آن کتابی مفرد که جامع باشد تالیف کنم .

واین کتاب با وجود خردی حجم دارای علم بسیار است واز متامّل ومتدبّر آن تقریباً چیزی از این صناعت فوت نمی‌گردد ودارای زیاداتی است که عادة درکتابهای دیگریافت نمی‌شود» .

ازکتاب اللّواحق که ابن سینا درمقدمهٔ خود یادکرده اثری در دست نیست او درجاهای دیگر نیز اشاره باین کتاب کرده است ازجمله درپایان موسیقی شفا می‌گوید : « ولنقتصر علی‌هذا المبلغ من علم الموسیقیّ وستجد فی کتاب اللّواحق تفریعات وزیادات کثیرة ان شاءالله تعالی »(۱) ودرآغاز کتابی که با نام « منطق المشرقیین » چاپ شده پس از ذکر کتاب شفا چنین گوید : « وسنعطیهم فی اللّواحق ما یصلح لهم زیادة علی ما أخذوه وعلی کلّ حال فالاستعانة بالله وحده » (۲) .

ونیزازکتاب « الفلسفة المشرقیّهٔ » اوفقط قسمتی که دربارهٔ منطق است بنام منطق المشرقیّین بدست مارسیده وبرخی ازدانشمندان معتقدند که مراد ابن سینا ازمشرقیّین علمای مشائی بغدادهستند دربرابرمغربیّین که به‌شارحان ارسطوئی همچون اسکندر افرودیسی(۳)

۱- ابن سینا ، جوامع علم الموسیقی ، ص۱۵۲ .

۲- ابن‌سینا ، منطق المشرقبین (قاهره ۱۹۱۰ م.) ص ٤ .

۳- Alexander of Aphrodisias .

وثامسطیوس(۱) ویحیی النحوی(۲) اطلاق می‌شود(۳). و ابن سینا در کتاب الانصاف خود میان این‌دوگروه یعنی مشرقیّین ومغربیّین به‌انصاف وحکمیت برخاسته وصد وبیست وهشت هزار مسأله را در آن کتاب ذکر کرده است(٤) .

افکار فلسفی ابن سینا در شفا بوسیلهٔ شاگردان وشاگردان شاگردان او بسیار سریع منتشر شد بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا درتدوین کتاب التحصیل(٥) تحت تأثیر مستقیم استاد خود بود وشاگرد برجسته بهمنیار ابوالعباس لوکری کتاب بیان الحقّ بضمان الصّدق(٦) را تالیف کرد وبوسیله اوفلسفه مشّائی که مبتنی برعقائد وآراء فارابی وابن سینا بود در خراسان منتشر شد(۷) .

با وجود اینکه غزّالی کتاب تهافت الفلاسفه را در ردّ برعقائد وافکار فیلسوفان مشائی نوشت ولبهٔ تیز تیغ آن متوجّه دوشخصیت بزرگ فلسفی فارابی وابن سینا بود کمتر فیلسوف ومتکلّمی را درحوزه علوم وتمدن اسلامی می‌توان یافت که تحت تاثیر ابن‌سینا

۱- Themistius .　　۲- John Philoponos .

۳- مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی برارسطو عندالعرب (قاهره ۱۹٤۷ م.) ، ص ۲٤ .

٤- ابن سینا ، المباحثات ، ص ۱۲۱ . برای آگاهی بیشتر ازکلمهٔ « مشرقیه » رجوع شود به مقالهٔ نالینو C. Nallino که بوسیله عبد الرحمن بدوی ترجمه وتحت عنوان : « محاولة المسلمین ایجاد فلسفة شرقیة » درکتاب « التراث الیونانی فی‌الحضارة الاسلامیة» (قاهره ۱۹٤٦ م .) ، ص ۲۹۳ - ۲٤٥ چاپ شده است وهمچنین تحقیق مفید وممتع دکتر یحیی مهدوی که درفهرست خود ذیل الحکمة المشرقیة ص ۷۸ - ۸۰ آورده اند .

٥- این کتاب بوسیلهٔ مرحوم مرتضی مطهری‌تصحیح و در سال ۱۳٤۹ ه.ش. بوسیلهٔ دانشکده الهیات و معارف اسلامی‌دانشگاه تهران ، چاپ شده است وترجمهٔ فارسی‌آن تحت عنوان « جام جهان نمای » بوسیله استاد عبدالله نورانی‌تصحیح ودر سال ۱۳٦۱ ه. ش . بوسیلهٔ موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران چاپ شده است .

٦- ازکتاب بیان الحق لوکری نسخه‌ای کامل بشمارهٔ ۱۰۸ درکتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است و قسمت مدخل از منطق آن باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی تصحیح وبا مقدمه‌ای مبسوط ومفید بوسیلهٔ انتشارات امیرکبیر درسال ۱۳٦٤ ه.ش. چاپ شده‌است .

۷- شهرزوری ، نزهة الارواح ، (حیدرآباد ۱۹۷٦ م) ، ج ۲ ص ٥٥ .

قرار نگرفته باشد از شهرستانی و فخررازی ونصیر الدین طوسی گرفته تا نسفی و ایجی وتفتازانی در آثارهمه اینها ردّ پای ابن سینا وفلسفهٔ سینوی بنحو آشکارمشاهده می شود. شهرت شفای ابن سینا بسیار زود از دامنهٔ حوزه های علمی شرق تجاوز کرد ودرمدارس مغرب زمین گسترش یافت. هنوزیک قرن از وفات ابن سینا نگذشته بود که ترجمه های پاره‌ای ازشفای او آغازشد وبسرعت در عاصمه‌های بزرگ اروپائی راه یافت واین نفوذ چنان بود که در اوائل قرن سیزدهم مکتب « سینوی لاتینی » دربرابر «ابن رشد لاتینی» کاملاً چهره خود را نمایان ساخت و بزرگانی همچون روجر بیکن (١) والبرت کبیر(٢) به آثارعلمی ابن‌سینا توجّه خاصی مبذول داشتند وبزرگانی‌دیگرهمچون گیوم دو رونی(٣) وتوماس اکویناس(٤) از ترس نفوذ او درصدد معارضه وردّ ونقض اوبرآمدند واین نشان دهنده اثرعمیق ابن سینا درحرکت فکری گسترده دانشمندان دین وفلسفه درزمانی است که فلسفهٔ مدرسه‌ای (= اسکولاستیک) دراوج ترقّی وتعالی خود بوده‌است. مسائلی که ابن سینا درالهیات شفا دربارهٔ ذات وصفات واجب الوجود وکیفیت صدور عالم‌ازاو ورابطه خالق بامخلوق وهمچنین‌نحوه توفیق‌میان عقل ونقل‌بیان داشته‌ازمهمترین موضوعاتی بوده‌است که استادان دانشکدهٔ الهیات پاریس را مدتها بخود مشغول داشته است(٥). علی‌ا رغم توجّه شدید اروپائیان به‌آثارفلسفی ابن‌سینا وبحث وفحص درمطالب آن، درعالم اسلام خاصّه‌درحوزه‌های علمی‌اهل‌تسنّن‌موج شدیدی برعلیه او برخاست

---

١ - Roger Bacon

٢ - Albert le grand

٣ - Guillaume d' Auvergne

٤ - Saint Thomas d'Aquin

٥- نقل ازمقدمه کتاب الشفا، المنطق، المدخل، ص ٣٥ - ٣١. کتاب الشفاء در لاتینی باشتباه Liber Sufficientiae خوانده شده برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقالهٔ دالورنی M. T. d'Alverny تحت عنوان: یادداشتهائی در بارهٔ ترجمه های آثار ابن‌سینا در قرون وسطی‌در مجلهٔ اسناد تاریخ اندیشه وادب قرون وسطی[AHD] بنقل‌ازکتاب ارسطو واسلام تالیف پیترز F. E. Peters (دانشگاه نیویورک ١٩٤٨م.)، ص١٠٥ وهمچنین مقاله آقای دکتریحیی مهدوی تحت عنوان: « از هزاره‌ای به‌هزارهٔ دیگر » که در مجلهٔ‌آینده سال هشتم شمارهٔ ٥، ١٣٦١ ه.ش. ص٣٠٢ - ٣٨٦ چاپ شده است.

تابجائی که سنّت فلسفی اورا شومی روزگار محسوب داشتند(۱) وشفارا شقا(۲) وخوانندگان آن را بیمار خواندند(۳) وکذب ابن سینا را حتی در دم واپسین یادکردند(۴) وکتاب شفا را درملأعام سوزاندند(۵) ووقاحت را تا جائی رساندندکه ابن‌سینا را ازجمله مخانیث دهریّه خواندند(۶) . واین درحالی است که درحوزه‌های علمی تشیع از او باجلالت وبزرگی یاد می کردند میرداماد استرابادی اورا رئیس فلاسفةالإسلام(۷) ورئیس المشائیّة من فلاسفةالاسلام(۸) می‌خواند وبه شریک بودن با اودر ریاست افتخار می کند(۹) وصدرالدین شیرازی اورا شیخ الفلاسفة می‌خواند(۱۰) وازشفای او وتحصیل شاگرد اوبهمنیار بعنوان

۱- قد ظهرت فی عصرنا فرقة ظهورها شوم علی العصر
لا تقتدی فی الدین الابما سن ابن سینا و ابونصر

المقری ، ج ۱ ص ۷۱۶ بنقل از التراث الیونانیة ، ص ۱۵۳ .

۲- شهاب الدین عمر سهروردی متوفی ۶۳۳ به ترغیب الناصر لدین الله در پی آن شد تا شفای ابن‌سینارا شقا بنماید . نقل از ترجمه رشف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة سهروردی باهتمام نجیب مایل هروی (زیرچاپ) .

۳- قطعنا الاخوة من معشر بهم مرض من کتاب الشفاء .
و ماتوا علی دین رسطالس ومتنا علی مذهب المصطفی

صون المنطق والکلام عن المنطق والکلام ، سیوطی (تحقیق علی سامی النشار) ، ص ۵

۴- ابن نجاء الاربلی آخرین سخنی که هنگام مرگ گفت این بود : «صدق الله العظیم وکذب ابن سینا» بغیة الوعاة ، جلال‌الدین سیوطی (قاهره ۱۳۲۶ ه.ق.)ص ۲۲۶ .

۵- ابن الاثیر ، الکامل فی التاریخ ، ذیل حوادث سال ۵۵۵ .

۶- سهروردی ، رشف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة ، باهتمام اجیب مایل هروی (زیر چاپ) .

۷- میرداماد ، قبسات (تهران ۱۳۵۶ ه.ش.) ، ص ۴۸۷ .

۸- میرداماد ، السبع الشداد (چاپ سنگی ۱۳۱۷ ه ق.) ، ص ۸ .

۹- میرداماد باتعبیرات : الشریک الریاسی، الشریک الرئیس ، الشریک فی الریاسة ازاو یادکرده است رجوع شود به قبسات ، ص ۴۸۷ .

۱۰- صدرالدین شیراری ، مفاتیح الغیب (تهران ۱۳۶۳ ه. ش.) ، ص ۵۰۷ .

کتب اهل فن استناد می‌جوید(۱) واز همه مهمتر آنکه تعلیقاتی بر الهیات شفا برشته تحریر در می‌آورد وفیلسوفان وابسته به مکتب ملاصدرا تعلیقات وحواشی فراوان برشفا می‌نویسند ویا آن را تلخیص وترجمه می کنند .

کتاب شفا (قسمت الهیّات وطبیعیات آن) در دومجلد درسال ۱۳۰۳ ه . ق . بصورت سنگی درتهران چاپ شد و سپس مکرّرا بصورت افست طبع گردید .

این چاپ هرچند فاقد مقدّمه وفهارس لازم است وهیچ گونه سجاوندی ونقطه گذاری در آن رعایت نشده ولی نسبةً صحیح و درست است واز این جهت برچاپ مصر مزیّت دارد متاسفانه در آن زمان به نشرهمین دو قسمت اکتفا شده وچاپ بقیه اجزاء آن مورد غفلت قرار گرفته است .

مهمترین وکامل‌ترین طبع شفا آنست که درقاهره بین سالهای ۱۳۷۱ ه . ق . ۱۹۵۲ م . و۱۳۹۷ ه . ق . ۱۹۷۷ م . چاپ شده است .

این چاپ بهمّت دکتر طه حسین وبوسیله وزارت فرهنگ مصر آغاز گردیده وسپس مجلّدات آن به کوشش وزارت تربیت وتعلیم ووزارت ثقافت وارشاد قومی مصر انجام یافته است .

این چاپ مشتمل برهمهٔ اجزاء کتاب شفا بقرار زیر است :

منطق) ۱ـ المدخل ۲ـ المقولات ۳ـ العبارة ٤ـ القیاس ٥ـ البرهان ٦ـ الجدل ۷ـ السّفسطة ۸ـ الخطابة ۹ـ الشّعر .

طبیعیات) ۱ـ السّماء الطبیعی ۲ـ السّماء والعالم ۳ـ الکون والفساد ٤ـ الأفعال والانفعالات ٥ـ المعادن والآثار العلویة ٦ـ النفس ۷ـ النّبات ۸ـ الحیوان .

ریاضیات) ۱ـ اصول الهندسة ۲ـ الحساب ۳ـ الموسیقی ٤ـ الهئیة .

الهیات) در دو بخش .

درتصحیح انتقادی این چاپ هیجده تن از استادان ودانشمندان مصر نظارت داشته اند ودرهمه مجلّدات در مقدّمه روش تصحیح واطلاعاتی در باره آن فن ونسخ مورد استفاده ذکر گردیده وفهرست اصطلاحات علمی با معادل خارجی آن در پایان

۱- صدر الدین شیرازی ، الاسفار العقلیة (بیروت ۱۹۸۱م.) ، ج ۲ ص ۳۳۷ .

آورده شده‌است. آقای دکتر ابراهیم مدکور رئیس مجمع اللّغة العربیّة (= فرهنگستان زبان مصر) براین چاپ نظارت داشته و برهمه مجلّدات مقدّمه‌ای برشتهٔ تحریر درآورده است. علی رغم کوشش فراوانی که درتصحیح انتقادی این چاپ صورت گرفته وهمهٔ اسلوب علمی درآن رعایت شده متن کتاب دارای اغلاط فراوان است که نمونه‌ای از آنها را ما درمقایسه با متن شفای مصحّح ملا مهدی نراقی (همین کتاب) نشان خواهیم داد ومسلّماً اگر با چاپ سنگی تهران هم مقایسه شود همین نتیجه بدست می آید.

شگفت آنکه درمقدّمهٔ مدخل ازمنطق این چاپ اشاره به‌چاپ سنگی تهران شده وازآن بعنوان معیوب وناقص که دارای خطاهای بی‌شمار است وبرتحقیق علمی مستند نیست و ارزش علمی برآن مترتب نمی‌باشد یاد شده است(۱) این دوره از شفا اخیرا (۱۴۰۵ه. ق.) درقم بصورت افست تحت منشورات مکتبة آیة‌الله‌العظمی المرعشی النّجفی چاپ شده‌است. این عمل هرچند ازجهت دسترسی ایرانیان به‌این کتاب مشکور وماجور است ولی بهتر آن بود که باکوشش عده‌ای ازاستادان دانشگاه وفضلای حوزه‌های علمیّه براساس نسخ معتبر، تصحیح انتقادی و بانضمام حواشی وتعلیقاتی که علمای شیعه مانند خوانساری ونراقی وعلوی ودیگران برآن نوشته‌اند چاپ می‌شد که هم توجّه وعنایت مارا به‌میراث علمی خودمان اثبات کند وهم معرّف نیروی علمی دانشگاهها وحوزه‌های ما باشد وهم بابوجودآوردن نظام تصحیح ونشرراه برای نشرصدها اثرارزشمند دیگر باز شود تانیازمند نباشیم برای دستیابی به‌آثار دانشمندان خود دراین دوره از زمان به تکثیر چاپهای مغلوط مصر وحیدرآباد وکراچی وبنگلادش چنانکه معمول است مبادرت ورزیم.

شرح الالهیّات من کتاب الشفاء

درفلسفهٔ اسلامی الهیّات دربرابر طبیعیّات وریاضیّات است وفارابی دراحصاء العلوم(۲) وابن سینا درآغاز مدخل شفا(۳) وجه تقسیم فلسفه را باین سه قسم ذکر کرده‌اند

۱- مقدمه منطق شفا، المدخل، ص ۳۸.

۲- فارابی، احصاء العلوم (قاهره ۱۹۴۸م.)، ص ۹۹.

۳- ابن سینا، الشفا، المدخل، ص ۱۶ - ۱۲.

در کتب فلسفهٔ اسلامی از الهیّات تعبیر به علم مابعد الطبیعة وفلسفهٔ اولیٰ وعلم الهی شده است. وجه تسمیه به الهیّات آنست که ثمره ونتیجهٔ این علم شناخت خداوند وفرشتگان اوست . ومابعد الطّبیعة از آن جهت است که در معرفت ، پس از شناخت طبیعیّات محسوسه قرار می‌گیرد هرچند که در وجود قبل از طبیعت است . وفلسفهٔ اولی است برای آنکه معرفت مبادی اولیّه وصفات عامّه وکلیّه‌ای که وسایل شناخت آن مبادی هستند از این علم بدست می‌آید (۱) وعلم الهی نیز تعبیر دیگری از الهیات است . در هرحال بهر اسمی که خوانده شود این قسم از شریف ترین اجزاء فلسفه بشمار می‌آید وفیلسوفان اسلامی از یعقوب بن اسحق کندی گرفته تا صدر الدین شیرازی وبالاخره حاج ملاهادی سبزواری دربارهٔ فضیلت وشرافت این علم سخن گفته‌اند .

کندی می‌گوید شریف ترین وعالی ترین قسم فلسفه همان فلسفهٔ اولی است که بوسیله آن شناخت خدا که علت هرحقّ است حاصل می‌شود از همین جهت فیلسوف اتمّ واشرف آن کسی است که احاطه باین علم اشرف داشته باشد زیرا علم بعلّت اشرف ازعلم به معلول است (۲) .

صدرالدین شیرازی درباره الهیّات گوید که آن برترین علم به برترین معلوم است، برتری این علم بدان جهت است که یقینی است وتقلید را در آن ـ همچون سایر علوم ـ راه نیست وبرتری معلوم آن از این روی است که معلوم آن حق تعالی وصفات فرشتگان مقرّب وبندگان مرسل وقضا وقدر وکتب ولوح وقلم اوست درحالی که معلوم در سایر علوم اعراض وکمیّات وکیفیّات واستحالات ومانند آن است (۳) . ودر جائی دیگر می‌گوید که این علم آزاد است ونیارمند ومتعلّق به غیر خود نبست وسایرعلوم بمنزلهٔ بندگان وخادمان این علم اند زیرا موضوعات علوم دیگر دراین علم به اثبات می‌رسد

۱ـ ابوالبرکات بغدادی ، المعتبر (حیدرآباد ۱۳۵۳ ه.ق.) ، ج ۳ ص ۳ .

۲ـ کتاب الکندی فی الفلسفة الاولی ، رسائل الکندی الفلسفیة (قاهره ۱۳۶۹ ه . ق . ۱۹۵۰ م) ، ص ۹۸ .

۳ـ صدرالدین شیرازی ، تعلیقه بر الهیات شفا ، ص ٤ .

وهمه دانشمندان از آن جهت که دانشمنداند خانواده وخادم علم الهی‌اند زیرا که دراخذ مبادی علوم و کسب ارزاق معنوی خود بدونیازمند هستند (۱) .

حاج ملا هادی سبزواری درباره آن می گوید : « ... سیّما العلم الالهی الّذی له الریاسة الکبری علی جمیع العلوم ومثله کمثل القمر البازغ فی النّجوم » (۲) .

اهمیت علم الالهی یا الهیّات واستواری واستحکام این قسمت از کتاب الشفاء ابن سینا موجب شد که این کتاب مورد توجّه دانشمندان قرار گیرد وشروح وحراشی و تعلیقات فراوانی بر آن نوشته شود که از میان مهمترین آنها می‌توان از آثار زیر نام برد :

۱ـ ابن رشد کتابی بنام فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالهی فی کتاب الشفاء لابن سینا نوشته است .

۲ـ علامه حلّی کتابی بنام کشف الخفاء فی شرح الشفاء تالیف کرده‌است .

۳ـ غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی کتابی بنام مغلقات الهیّات الشفاء برشته تحریر درآورده است .

٤ـ سید احمد علوی عاملی شاگرد وداماد میرداماد کتابی تحت عنوان مفتاح الشفاء والعروة الوثقی فی شرح الهیات کتاب الشفاء نگاشته است .

۵ـ صدرالدین شیرازی چنانکه یاد شد تعلیقاتی برالهیّات شفا دارد که همراه با شفا بصورت چاپ سنگی طبع شده است (۳) .

درمیان شروحی که برالهیّات شفا نوشته شده شرح ملا مهدی نراقی یعنی همین کتاب حاضر از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است . نراقی دارای استعدادی سرشار وهوشی

۱ـ صدرالدین شیرازی ، تعلیقه بر الهیات شفا ، ص ۵ .

۲ـ سبزواری ، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت (تهران ۱۳٤۸ هـ . ش .) ، ص ۳٦ .

۳ـ برای آگاهی بیشتر ازشروح وحواشی وترجمه وتلخیص شفا رجوع شود به فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا از دکتر یحیی مهدوی صفحه ۱۷٤ - ۱۷۲ ومقدمهٔ کتاب النجاة من الغرق فی بحر الضلالات ابن سینا (تهران ۱۳٦٤ هـ.ش.) از محمد تقی دانش پژوه صفحه هفتاد و پنج به بعد .

ممتاز در نقد و بررسی مسائل فلسفی بوده است و آثار متعدّد اودر زمینهٔ فلسفه همچون اللّمعة الالهیّة وقرّة العیون وجامع الافکار ولمعات عرشیّه نشان دهنده احاطه اوبه آراء واندیشه‌های فلسفی ونیروی تجزبه وتحلیل او از افکار پیشینیان است .

نراقی یک شارح ساده نیست که چشم وگوش بسته خودرا تسلیم اساطین حکمت کند بلکه درمورد مقتضی استقلال فکری خودرا اظهار می‌دارد وخودرا ملزم ازمتابعت هیچ شخص وگروه وفرقه‌ای نمی‌داند . برای اثبات این مطلب دومورد ازگفتهٔ خود او در اینجا یاد می‌شود :

۱ــ در لمعات عرشیّه پس ازخطبه ودیباچه کتاب چنین گوید : «گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان واشراقیان ومشّائیان دارم ، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع ودر دستی دیگر قطعیّات صاحب وحی وحامل قران است وپیشوای من این حقیقت است که واجب الوجود دارای شریف ترین نحوه صفات وافعال است ومن خود را ملزم باین ادلّه قاطعه می‌دانم هرچند که با قواعد یکی از این گروه‌ها مطابقت نکنند » (۲) .

۲ــ درکتاب حاضرنیز موضع خود را با ابن‌سینا مانند مورد بالاروشن می‌سازد وچنین می‌گوید : « این بود آنچه که درتوجیه کلام برهان ابن سینا یادکردم اگر مراد اوهمین است فبها وگرنه آن را رد می‌کنیم وگوش بان سخن فرا نمی‌دهیم زیرا برما واجب نیست که بدون دلیل وبرهان هرآنچه درشفا وبرهان آمده تصدیق واذعان نمائیم (۲) .

چگونگی تصحیح کتاب

در تصحیح متن کتاب از دو نسخه زیر استفاده شده است :

۱ــ نسخه ای که بخط خود ملّامهدی نراقی نوشته شده‌است. این نسخه دارای ۵۱۵ صفحه است وتا آنجاکه به حاشیه نیامده نسبةً خوانا است ولی آنجاکه مطالب را ازمتن در حاشیه می‌آورد بجهت ریز بودن خط وزدودگی مرکب خواندن مطلب دشوار

۱ـ صفحه سی و هشت شرح حال نراقی درآغاز همین کتاب دیده‌شود .

۲ـ شرح الالهیات من کتاب الشفاء ، ص ۷۹ .

بنظر می‌رسد . نراقی این شرح را تا اوائل فصل ثانی از مقالهٔ ثانیه یعنی تا عبارت : «فالجسمیة بالحقیقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة»(۲) نگاشته . وپس از شرح این عبارت کتاب را با عبارت زیر بپایان می‌رساند :

« وإنّما أطنبنا فی المقام لأنّه من مزالّ الأقدام وقد صبّ علیه من الأوهام ما یلوح منه اثر الظّلام والله الموفّق لنیل المرام » .

این نسخه بنظر ومطالعه مرحوم میرزا طاهر تنکابنی رسیده وطی یادداشتی که در جوف نسخه است چنین نوشته‌اند :

« مصنّفات مرحوم عالم فاضل ملّا مهدی نراقی طاب ثراه که درعلوم عقلیه نوشته‌اند بعضی از آن در زمان اقامتم درکاشان بتوسّط بعضی از آقایان مخادیم که از احفاد آن مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده منجملتها حاشیه برالهیّات شفا می‌باشدکه تمام عبارات متن را نقل نموده ودرشرح کلمات شیخ نهایت دقت نظر بکار برده ودر بیان مطالب باغلب حواشی که براین کتاب شریف ازعلماء اقدمین نگاشته شده نظر داشته ولیکن نا تمام است » .

این نسخه را مولف وقف کرده وعبارت وقف نامه با مهر او در پشت صفحه کتاب چنین آمده است :

« وقف نمود محتاج رحمت خدای مهدی بن ابی ذر نراقی این کتاب با سایر کتب مملوکهٔ خود را براولاد ذکور خود واولاد ذکور ایشان طبقة بعد طبقة وبعدهم براولاد ذکوراولاد اناث ، وتولیت آن را مفوّض نمود بارشد اولاد ذکور ومع انقراض جمیع — العیاذ بالله — وقف برطلبهٔ علوم هرموضعی که کتاب درآنجا اتفاق بیفتد وتولیت آن را مفوّض نمود باعلم آن موضع ، فرحم الله من عمل به » .

۲— نسخه‌ای که بدستور مولف از روی نسخه اصل درمحرّم سال ۱۲۰۳ ه . ق . استنساخ شده ودرپایان آن پس ازختم عبارت مولف چنین آمده است :

۱- الهیات شفا چاپ قاهره ، ص ٦٤ س ٧ .

« وقد اتّفق الفراغ من تسوید هذه النّسخة الشریفة ایتماراً لأمر مؤلفها – دام ظلّه السّامی – وقد انتسختها من النّسخة الّتی بخطّ مولّفها – دام بقاءه – فی لیلة الأحد الثّانی من شهر محرّم الحرام من شهور سنة ۱۲۰۳ ثلث ومأتین بعد الألف من الهجرة المصطفویّة، علی هاجرها ألف ألف سلام وتحیّة» .

این نسخه با خطی خوب وخوش تحریر شده ومتن ابن سینا با خط قرمز در زیر آن مشخّص گشته است وکاغذی مرغوب برای آن انتخاب شده وجلد آن نیز از امتیاز جلدهای خوب برخور دار است .

این دو نسخه که در اختیار آقای حسن نراقی بود برسم امانت به بنده داده شد ونسخه شمارهٔ دو که خط آن مرغوب بود مورد رونویسی وتهیّه خبر برای چاپخانه قرار گرفت وهنگام قسمت بندی مطالب ونقطه گذاری با نسخه شماره یک مقابله گردید وکلماتی که درنسخه یک ناخوانا بود با نسخه دواصلاح گردید ودر هرحال اساس کار همان نسخه یک است که بخطّ مولّف دانشمند تحریر شده است .

پایان

نایابی کاغذ وگرانی هزینهٔ چاپ وصحافی ومحدودیت امکانات مالی موسّسه مانع ازاین شدکه بتوان همه کتاب را باشرح وتحلیل مطالب ومقایسهٔ آن با آراء واندیشه‌های فیلسوفان دیگر در یک مجلّد آورد از این روی از همهٔ خوانندگان اعتذار می‌جوئیم وامیدواریم که به محض رفع مانع بقیهٔ کتاب را درمجلّدی دیگرهمراه باوضع فلسفه در زمان مولّف وتحلیل افکار فلسفی او بیاوریم واز خداوند می‌خواهیم که مارا باین خدمت ناچیز مثاب ومأجور وتوفیق ادامه آن را میسّر ومقدورگرداند بمنّه وکرمه .

بیستم فروردین ماه ۱۳۶۵

مهدی محقق

بسمه تعالی شانه

زندگی و آثار علمی مولی محمّد مهدی بن ابی‌ذر نراقی کاشانی

از

حسن نراقی

حاج ملاّ محمّد مهدی بن ابی‌ذر نراقی (متوفی سال ۱۲۰۹ هـ . ق .) معروف به محقق نراقی بواسطه جامعیّت به همهٔ علوم وفنون عصری و آراستگی به فضائل واخلاق ملکوتی خود از جمله نوابغ علمی کم نظیر واز مفاخر جهان فضل ودانش شناخته شده‌است. همچنانکه فرزند برومند وی حاج ملا احمد فاضل نراقی (صفائی) نیز از اجلّه مشاهیر دانشمندان مبرّز وروشنفکر جامعهٔ تشیّع در دو قرن اخیر به شمار می‌رود . وهریک از این دو بزرگوارهم در مقام وموقع خاص خود واجد شخصیّت علمی ممتاز وحسن شهرت در خور مزایای خویش می‌باشند . به طوری که با بیانی قاطع می‌توان گفت آن فرزند نعم الخلف مصداق حقیقی این بیت می‌باشد :

دهد ثمر ز رگ و ریشه درخت خبرها   نهفته‌های پدر از پسر شود پیدا (۱)

ملاّ محمد مهدی محقق نراقی

با آنکه نویسندگان شرح احوال علما عموماً اورا جامع علوم عصرخود وذوفنون شناخته وبا عناوین والقابی مانند «خاتم الحکماء والمجتهدین ، لسان المتالّهین» ونظایر آن(۲) توصیف نموده وستوده‌اند ، معهذا چون مصنّفات وآثار علمی وی ، که طبعاً مقیاس واقعی ومعیار حقیقی درجه ومرتبه فضل ودانش ومعرّف شخصیّت علمی مؤلّف می‌باشد، به هیچوجه انتشار نیافته ، به خصوص درمبانی حکمت وفلسفه وعرفان و علوم دقیقه

۱- نراقی ، مشکلات العلوم ، ص ۱۰۴ درتفسیر حدیث (الولد سرأبیهٔ) .

۲- خوانساری ، روضات الجنات ، ص ۴۲۷ .

ریاضیات از هندسه وهیئت وفلک شناسی ، درحالیکه کماً وکیفاً شامل بیشترین آثار علمی او می گردد ، بهیچوجه در دسترس دانشمندان قرار نگرفته است ، چنانکه در در هیچیک ازکتب معروف رجال و فهرست‌های اعلام نام و نشانی از این گونه مصنّفات فائقهٔ آن عالم جلیل که هریک درنوع خود شاهکار کم نظیری می‌باشد دیده نمی‌شود . برخی‌ازمحققان ونویسندگان شرح احوال وی از تبحّرکامل نراقی وتحقیقات وافی و دقیقی که در علوم بعمل آورده آنچنان بی اطلاع بوده‌اندکه گفته‌اند فقط از نکات و دقایق جامع السّعادات به قدرت علمی وتسلّط کامل او درعلوم فلسفه وعرفان می‌توان پی‌برد(١) ویا ازکتاب مشکلات العلوم او وسعت دانش واحاطهٔ اورا درعلوم ریاضیات تفرّس واستنباط نموده‌اند(٢) مؤلّف کتاب نجوم‌السّماء درترجمهٔ احوال نراقی چنین گوید :

«ملا محمد مهدی نراقی : حاوی جمیع علوم سیّما در فنون ریاضی از هندسه و حساب وهیئت و علوم ادبیه از معانی وبیان وغیرآن در علم تفسیر مهارت وافر بلکه با هرپیدا نمود . . . »(٣) .

صاحب کتاب ریحانة الأدب نیز نراقی را بدین‌گونه وصف می‌نماید :

«ازفحول علمای امامیه وازمتبحّرین فقهای اثنی عشریه که فقیه اصولی ، حکیم متکلم اعدادی‌اخلاقی وجامع علوم عقلیه ونقلیه بوده ، ودرکلمات بعضی ازاجله به‌خاتم‌المجتهدین ولسان الفقهاء والمتکلمین وترجمان الحکماء والمتالّهین ونظایراینها موصوف ودر حساب وهندسه وریاضی وهیئت وعلوم ادبیه خصوصاً معانی و بیان یدِ طولانی داشته است . . . »(٤) .

وهمچنین مآخذ دیگر مانند کتابهای : روضات الجنات، روضة البهیّة ، فوائد

١- شیخ عبدالله نعمه ، فلاسفة الشیعة ، ص ٥٣٩ .

٢- فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ، ج ٣ بخش ٢ ص ٨٦٩ .

٣- میرا محمد کشمیری ، نجوم السما ، ص ٣١٩ .

٤- محمد علی مدرس تبریزی ، ریحانة الادب ، ج ٤ ص ١٨٦

الرّضویّة ، قصص العلماء وغیرها با نظایر چنین تعریفات وتوصیفات اورا نام برده و ستوده‌اند، درحالیکه دربارهٔ تالیفات و آثارعلمی که ازوی یادکرده وبرشمرده‌اند فقط بذکر چند کتاب ورساله‌های مشهور وی درفقه واصول واخبار واحادیث یاکتابهای جامع السعادات ومشکلات العلوم که چاپ شده اکتفا نموده‌اند ، ولکن از آثار و مصنّفات عدیده اودرعلوم فلسفه وحکمت وفنون مختلف ریاضی وفلک شناسی که می‌توان گفت گرانمایه ترین ذخایر علمی قرون اخیر دانشمندان ایرانی در این فنون می‌باشد اسم وعنوانی دیده نمی‌شود .

بدیهی است که هرگاه علل چنین انحطاط و توقّف در سیرعلوم عقلی درعصر وزمان مورد بحث وبررسی واقع گردد دوعامل مانع مهم وموثر بنظر می‌رسد .

نخست : مخالفت‌های اصولی برخی از متشرّعین قشری آنهم باحتمال ضعف استعداد فکری وظرفیت أندك پاره‌ای ازطلاب برای درك وهضم غوامض علمی‌فلسفه وحکمت که لهذا بطورکلی اشتغال بدان علوم را ممنوع واحیاناً حرام وخلاف شرع نیز شمرده‌اند .

دوم : عقب افتادگی و بلکه حذف علوم عقلی از برنامه های عمومی تحصیلات طلّاب همانا تولید اختلافات شدیدی بودکه پس از انتقال حوزه‌های علمی ایران به عتبات (درسده دوازدهم هجری) در میان علمای اخباری وفقهای اصولی پدیدار گردید . این تفرقه ودوئیت بحدی بالا گرفت که از مباحثه ومناظره علمی و منطق گذشته کار بمجادله بلکه ، تکذیب وتحریم وحتی تکفیر یکدیگر انجامید . وبر اثر این کشاکش ، رفته رفته علاوه برآنکه انواع معارف ودانش‌های دیرین‌وعصری پشت سرگذاشته شد حتی مقدمات ومبانی علومی هم‌که لازمه حصول اجتهاد بود از نظرها محو وفراموش گردید ، ودر نتیجه بحث وجدلهای بیهوده پایان نا پذیر درتفسیر وتأویل فروع احکام وتوهّمات زائد براصل افکار واذهان را بخود مشغول می‌ساخت. این رکود وتوقّف وبلکه سیر قهقرائی درعلم ودانش چنان گسترشی پیداکردکه حتی امثال حاج ملا احمد فاضل نراقی ، آن فقیه ومجتهد ومدرّس بی‌نظیر عصر خود با وجود

مرجعیت عامه که در رأس مهم ترین حوزه‌های درس و بحث علوم شرعی قرار گرفته بود از مشاهده فتور دستگاههای علم و دانش عصر خویش بزبان آمده در کتاب مثنوی طاقدیس از برنامه‌های تحصیلی معمول آن زمان با صراحت تمام شکوه‌ها می کند.

می نیاری شرم ای صاحب شرف
شصت ساله عمر خود کردی تلف
حاصل این شصت سال ای مرد مفت
من چه گفتم آن چه گفت و این چه گفت؟
چند تخییلی بهم بر می‌نهی
خویش را عالم نهی نام آنگهی
علم اگر این است بگذار و برو
صد شتر زین علم نزد من دو جو
هست علم فقه احکام ای پسر
گر چه نزد اهل ایمان معتبر
لیک امروز آنهمه تخییل شد
سدّ راه و مانع تکمیل شد
فقه خوب آمد ولی بهر عمل
نی برای بحث و تعریف و جدل
این غلط باشد غلط اندر غلط
صرف کردن عمر خود را زین نمط
ظنّ و تخییلی بهم بر بافتن
نام آنرا علم و حکمت ساختن
رو بشوی این جزوه‌ها را سر بسر
این ورق‌ها را همه از هم بدر
مانده‌ام تنها خدایا همدمی
دل پر از درد است یارب مرهمی
محرمی کو تا بگویم درد خویش
درد جان‌آزار و غم پرورد خوش(۱)

دوران تحصیلی نراقی درکاشان و اصفهان

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی و سطوح نزد افاضل کاشان و استفاده کامل از محضر درس و بحث ملا محمد جعفر بیدگلی که اعلم و رئیس علمای آن دیار بود و در اجازه‌های تفصیلی، محقق نراقی اورا از جمله مشایخ کرام و یکی از کواکب سبعهٔ اساتید عظام خود بشمار آورده است رهسپار اصفهان گردید، که جایگاه دانشمندان بزرگ و بنام و در حقیقت دارالعلم ایران بود، و به گفته ابوالحسن مستوفی غفاری مورّخ معاصر وی در کتاب تاریخ گلشن مراد :

۱- ملا احمد نراقی، طاقدیس، ص ۳۳۷ و ۳۴۱ - ۴۲ .

« دراصفهان آنجناب را ترقیِ معقولی درجمیع علوم از فقـه وحدیث وتفسیر کلام الله مجید واصول فقه وحکمت ازشفا واشارات ومتعلّقات آنها وعلم ریاضی بجمیع اقسامها ازهیئت ونجوم واستخراج تقویم و مجسطی وحساب وهندسه وهمچنین علم طب وعلم کلام وسایر علومی کـه موقوف علیه اجتهاد است حاصل شده به کـاشان معاودت ومدتی درکاشان بافاده مشغول وبامامت جمعه وجماعت قیام وبارشادخلایق ازخاص وعام مساعی تمـام نمودند ، وبعد از مدتی بشوق زیارت عتبات عالیه وعتبه بوسی روضات عرش درجات روانـه‌عراق ، ودر آنجا نیز مدتی معتّد به توقف نموده و از فضلای آن حدود مثل جناب مغفرت ماب علامه زمان شیخ یوسف بحرانی وعالیجناب مقدس القاب آقا محمد باقربهبهانی وحضرت مغفرت انتساب علامه العلمائی شیخ محمد مهـدی فتونی رحمهم الله تعالی استفاده حدیث می‌فرموده ازهریک اجازه حدبث درنشراحکام شریعت حاصل نمودند بعد ازین بازبه کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس ونشرعلوم وتصنیف می‌باشند وچند سفردیگر ازبرای آنجناب اتفاق افتاد از مشرف شدن به مکـه معظّمه وزیارت عتبات عالیات و زیارت روضه مقدسه علی بن موسی الرضا علیه التحیة والثناء ، مجملا دراکثرعلوم متداول تصنیف دارند آنچه شنیده یا از تلامده آنجناب استماع شده اینست که مذکور می‌شود تابحال تحریر که سنه مبارکه بهزارو دویست و شش رسیده در قید حیات وبارشاد خلایق مشغول می‌باشند » .

نراقی دراصفهان حتی جهت مطالعه کتب علمی ودینی یهود ونصارا خط وزبان عبری ولاتین را نیز نزد پیشوایان ودانشمندان آنها آموخت همچنانکه زنوزی در ترجمه احوال وی این نکته را نیز بدین بیان تصریح نموده است :

« . . . وماهراً فی اکثرالفنون والکتب اسلامیه کانت ام غیرها من الملل والادیان »

مضافا با آنکه محقق نراقی نخستین دانشمند ایرانی است که درپاره‌ای از مباحث مؤلفات خود درعلوم ریاضی ازهندسه وهیئت وفلک شناسی به عقاید وتحقیقات علمای ریاضی فرنگ واکتشافات جدید آنها اشاره وتصریح می کند . از آنجمله در موضوع حرکت وضعی زمین تصریح به عقیده علمای فرنگ می کند که عموماً معتقد بحرکت وضعی زمین

می‌باشند که در گفتاری مخصوص به معرفی کتاب مبسوط وی در علم هیئت بنام ألمستقصی خواهد آمد .

نراقی در عتبات عالیات

محقق نراقی هنگام ورود به عتبات چون از جهت جامعیت در علوم واحاطه وتسلّط به معارف وفنون متداوله سرآمد فضلای عصر خود بود طبعاً واجد چنان شخصیت ممتازی گردید که بهریک از محافل علمی قدم می‌نهاد همچون فحلی یکتا مشکل گشای معضلات وغوامض مسائل علمی بود .

درآن اوقات که موضوع اختلاف و مجادله فیما بین علمای اخباری از یکسو وفقهای اصولی از سوی دیگر باوج شدت خود رسیده و به مشاجرات دامنه داری انجامیده بود نراقی محض استفاده حدیث وآشنائی کامل به عقاید وآراء اساتید عصر و مراجع اول دینی با مجامع علمی هردو گروه تماس نزدیک بر قرار نموده در حوزه‌های درس وبحث آنها شرکت می کرد ودرحالیکه ازنظر سوابق علمی وذهنی خود که با مبانی علوم حکمت وفلسفه وریاضیات و منطق پرورش یافته بود طبعاً در صف علمای اصولی ومخالف اخباریها بود ، معهذا بحوزه‌های درس وتحقیقات شیخ یوسفِ بحرانی صاحب کتاب حدائق وهمچنین شیخ محمد مهدی فتونی که قائد وپیشوایان علمای اخباری بودند حاضر شده به بحث واستدلال عقلی وفلسفی او که مبتنی برخلوص عقیده وایمانی راسخ بود ، اغلب از طلاب پژوهشگر وحتّی مدرّسین ورؤسای حوزه‌های علمی پاکدل تحت تأثیر بیان نافذ وی قرار می گرفتند . یکی ازشاهدهای گویای آن ایام کتاب رسالة الاجماع نراقی‌است که بسال ۱۱۷۸ هـ. ق. درکربلاجائیکه مجمع ومرکز علما وطلاب اخباری بود تألیف ومنتشر نمود . این کتاب که اسم آن معرّف محتویات کتاب می‌باشد مشتمل بردلائل عقلی ونقلی مبنی برحجیّت شرعی اصل اجماع که ازجمله ادلهٔ اربعه ارکان علم اصول یعنی کتاب وسنت و اجماع وعقل می‌باشد ودرضمن نیز اقوال وعقاید اکابرفقهای امامیه از شیخ مفید تا زمان خود را بیان نموده بدین جهات

مورد توجه وحسن قبول قرارگرفت بنوعی که هیچ یک ازمدعیان ومخالفان هم درصدد جوابگوئی و ردّ برآن که مرسوم آن عصر و زمان بود برنیامدند .

واینک برخی از مدارك معتبر روشنگر زندگانی علمی و پر تلاش وکوشش محقق نراقی با نام ونشانی اساتید بزرگ وعمدهٔ دوران تحصیلی اودراصفهان تا مسافرت به عتبات و فهرست تفصیلی مصنفات وآثار علمی وی با تشخیص سن حقیقی عمراو از منابع موثق در ذیل نقل می‌شود .

۱ـ متن ترجمه ومختصری راکه مرحوم حاج ملا احمد نراقی از والد ماجد خود در پایان نسخه خطی کتاب لؤلؤةالبحرین بخط خویش نگاشته و در ذیل آن فهرست تألیفات خود را نیز تا سال ۱۲۲۸ هجری حین تحریر ترجمه برشمرده عیناً در این جا نقل می کنیم .

« تاریخ وفات الوالد الماجد المحقّق الزّاهد مولانا محمّد مهدی ابن ابی ذرالنّراقی فی اوّل لیله السّبت ثامن شهر شعبان المعظّم من شهور سنة الف ومأتین وتسع ، دفن ، قدّس سرّه ، فی النّجف الأشرف الأیوان الصّغیرالّذی یلی الخلف ، له شباك إلی الرّواق ، وکان عمره الشّریف ببلغ ستّین سنة تفریباً وله من المصنّفات :

کتاب اللوامع فی الفقه ، لم یتمّ منه إلّا کتاب الطّهارة فی مجلّدین ، کتاب أنیس المجتهدین فی أصول الفقه ، کتاب تجرید الأصول فی أصول الفقه ، کتاب جامع الأصول فی أصول الفقه ، کتاب جامع السّعادات فی علم الأخلاق ، کتاب شرح الشّفاء ، کتاب اللمعات العرشیّة فی الحکمة الإلهیة ، کتاب اللّمعة . کتاب الکلمات الوجیزة فی الحکمة الألهیّة ، کتاب المستقصی فی علم الهیئة ، کتب المحصّل أیضاً فی علم الهیئة ، کتاب مشکلات العلوم ، کتاب توضیح الأشکال ، کتاب محرق القلوب ، کتاب التّحفة الرّضویة ، کتاب جامع الأفکار ، کتاب المعتمد فی الفقه ، کتاب أنیس التّجار فی فقه المتاجر ، نخبة البیان فی علم المعانی والبیان ، تحریر أُکَرثا وذوسیوس ، کتاب أنیس الحکماء ، رسالة الإجماع ، رسالة فی صلوة الجمعة ، کتاب قرّة العیون فی المهیّة والوجود ، کتاب أنیس الموحّدین ، کتاب الشّهاب الثّاقب ردّ فیه علی بعض المعاصرین من علماء العامّة فی الإمامة ، رسالة

علم عقود أنامل ، كتاب معراج السّماء فی الهيئة ، أنيس الحجّاج ، مناسك مكية .

تولد ـ طاب ثراه ـ فی النّراق وتوفّی فی الكاشان ، وكان عمدة تحصيله فی اصبهان عند مشايخه الكرام ملا اسماعيل الخاجوئی والحاج شيخ محمّد ومولانا مهدی الهرندی وميرزا نصير وقراء شطراً من الحديث عند الشّيخ يوسف مصنّف هذا الكتاب ، وهو من مشايخه قرائةً واجازةً ، وكذا آقا محمد باقر بهبهانی . حرّر العبد الأحقر احمد بن محمد مهدی ابن ابی ذر» .

٢ـ دومین مأخذ جامع وموثّق شرح احوال محقّق نراقی که حاوی فهرست کامل مؤلفات وی نیز می‌باشد ترجمه مفصلی است بقلم ابوالحسن مستوفی غفاری نویسنده معاصر وهمشهری وی در کتاب تاریخ گلشن مراد که مفصل و معتبر ترین کتب تواریخ خاندان زندیه می‌باشد وتاکنون بچاپ نرسیده و نسخه خطی آن هم منحصر بفرد ودر کتابخانه ملی ملک نگاهداری می‌شود. ولیکن بخش ترجمهٔ احوال محقق نراقی به نقل از آن کتاب درمقدمهٔ رسالهٔ نخبة البیان نراقی باهتمام این نگارنده چاپ شده است . وقسمتی ازآن نیز پیش ازاین ذیل دوران تحصیلی نراقی دراصفهان گفته شد .

٣ـ یکی دیگر از مأخذ دقیق وبسیار معتبرشرح حال نراقی کتاب گران قدر ریاض الجنة اثر قلم آقاسید محمد حسن زنوزی است که اینک برای نخستین بار از نسخه خطی آن عیناً نقل واقتباس می‌شود . اوکه خود از فحول علمای آن عصر وازشاگردان حوزه علمیه وحید بهبهانی بوده وشخصاً نیز چه در مسافرتهای متعدد نراقی به عتبات وچه در کاشان بسال ١٢٠٥ هنگام مسافرت زنوزی باصفهان محضر ومحفل نراقی را درک واستفاده نموده است[1] .

محمد مهدی بن ابی‌ذر نراقی الكاشانی النراقی

كان عالماً كاملاً فاضلاً صالحاً جليلاً محقّقاً مدققاً عدلاً ، متضلّعاً نحريراً متبحّراً ، فقيهاً حكيماً متكلّماً مهندساً ، معاصرًا ماهرا فی أكثر الفنون والكتب

---

[1] ١ـ نسخهٔ خطی کتاب ریاض الجنة بشماره (٤٣٨٠) درکتابخانه ملی ملک نگهداری می‌شود .

اسلامية كانت أم غيرها ، من الملل والأديان . وكان جليل القدر ، عظيم الشأن ، كريم الأخلاق ، حسن الآداب ، كثير التأليف ، جيّد التحرير والتعبير ، له مؤلفات كثيرة لطيفة ، منها :

كتاب جامع الأفكار فى الإلهيّات ، يقرب من ثلثين ألف بيت ، لم يتمّ ، وهو من أوائل مؤلّفاته .

كتاب قرة العيون فى احكام الوجود يقرب من خمسة آلاف بيت لم يتمّ .

كتاب اللّمعات العرشية فى حكمة الاشراق ، يقرب من خمسين وعشرين ألف بيت ، يتم .

كتاب اللمعة وهو مختصر اللّمعات يقرب من الفى بيت .

كتاب الكلمات الوجيزة وهومختصر اللّمعة يقرب من ثمان مائة بيت .

كتاب انيس الحكماء من أواخر تصنيفاته فى المعقول ، لم يتمّ الانبذ من الأمور العامة والطبيعيات ، يقرب من اربعة آلاف بيت .

كتاب اللّوامع فى الفقه الاستدلالى مبسوط جيد ، وقد خرج منه كتاب الطهارة فى المجلدين ، يقرب من ثلثين الف بيت .

كتاب المعتمد فى الفقه وهواتم استدلالاً واخصر تعبيراً من كتاب اللّوامع . خرج منه كتاب الطهارة ونبذاً من الصلوة وكتاب الحج ، ونبذاً من التجارة وكتاب القضاء ، ابنه الفاضل المولى احمد مشغول بحسب امره ووصيّته الآن لاتمامه .

وله كتاب تجريد الاصول فى اصول الفقه مشتمل على جميع مطالب الاصول مع اختصاره جدا ، يقرب من ثلاثة الآف بيت .

وكتاب جامعة الاصول ايضا فى اصول الفقه ، يقرب من خمسة آلاف بيت ورسالة فى الاجماع ثلثة آلاف بيت تقريباً .

وكتاب التحفة الرضوية فى الطهارة والصلوة فارسى ، يقرب من عشرة آلاف بيت .

وكتاب انيس التجار فى المعاملات فارسى ، يقرب من ثمانية آلاف بيت .

وكتاب انيس الحجّاج فى مسائل الحجّ والزيارات فارسى ، يقرب من اربعة آلاف بيت .

وكتاب مناسك مكيه فى مسائل الحج يقرب، من الف بيت .

وكتاب محرق القلوب فى وقايع الشهداء، فارسى، يقرب من ثمانية عشر ألف بيت.

وكتاب جامع المواعظ فى الوعظ، يقرب من اربعين ألف بيت لم يتمّ .

وكتاب مشكلات العلوم فى المسائل من علوم شتّى، وهو بمنزلة الكشكول، يقرب من خمسة عشر ألف بيت .

وكتاب المستقصى فى علوم الهيئة، خرج منه مجلّدان إلى مبحث اسناد الحركات، يقرب من أربعين ألف بيت لم يعمل أبسط وأدقّ منه فى علم الهيئة، ولقد أطبق فيه أكثر البراهين الهندسيّة بالدّلائل العقليّة لم يتمّ .

وكتاب المحصّل وهو كتاب مختصر فى علم الهيئة، يقرب من خمسة آلاف بيت ولم يتمّ.

وكتاب توضيح الأشكال فى شرح تحرير اقليدس الصورى فى الهندسة، وقد شرحه الى المقالة السابعة بالفارسيّة، يقرب من ستة عشر ألف بيت .

وكتاب جامع السعادات فى علم الإخلاق يقرب من خمسة وعشرين الف بيت جيد فى الغاية .

وكتاب الشّهاب الثّاقب فى الامامة فى ردّ رسالة فاضل البخارى، يقرب من خمسة آلاف بيت .

وكتاب انيس الموحدين فى اصول الدين فارسى، يقرب من اربعة آلاف بيت .

ورساله فى علم عقود الانامل فارسية الف بيت تقريباً من الإفادات والحواشى والرّسائل .

وهو ــ قدّس سرّه ــ قرأ على جماعة من الفضلاء، منهم الفاضل الأريب المتبحّر ميرزا محمد نصير الطّبيب الإصفهانى، والمولى محمد اسماعيل المعروف بخواجوئى، والحاج شيخ محمّد والمولى محمد مهدى الهرندى توفى فى أوائل ساعات ليلة السّبت، ثامن عشر شعبان من سنة تسع ومأتين وألف (۱۲۰۹) ونقل إلى المشهد الغروى ودفن بها عند الرّواق وعاش ــ رحمه الله ــ ثلث وستين سنة تقريباً، وكان فى أواسط عمره راغباً إلى نشر العلوم وبالتّدريس والتّأليف، وفى أواخره كان مشغولاً بالعبادة، وله أشعار بالعربيّة

والفارسيّة ، يقرب ثلثين ألف بيت .

ای‌خوش آن‌صبحدمی کایت بشری رسدم   نفخه روح قدس از دم عیسی رسدم
ارمغان آوردم پیر مغان راحت روح   آنچه در عقل تو ناید بهویدا رسدم
بشکنند مرغ سماوی قفس ناسوتی   اذن پرواز سوی عالم بالا رسدم
برقع طبع بدور افکنم از چهره عقل   در فضای جبروت اذن تماشا رسدم
روح قدسی گسلد بند طبیعت از پای   رخصت سیر برین گنبد خضرا رسدم
عقل بگذارم و در دامن عشق آویزم   قاصدی گر بسر ازمنزل سلمی رسدم
جلوه‌گر یار درآمد زرخ افکنده حجاب   بوصالش رسم و جمله تمنا رسدم

و له نظم :

دلا یکدم از خواب بیدار شو   وزین مستی طبع هشیار شو
چرا مانده‌ای دوراز اصل خویش   چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای مرغ قدسی نفس   همی کرده‌ای خوی بخاکی قفس
چه شد گردو روزی توای بینوا   ز یاران و احباب گشتی جدا
غریب از دیار حقیقت شدی   گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست   فراموش کردی تو ، عهد الست
برافشان تو ای مرغ قدسی مکان   پر و بال ز آمیزش خاکیان
بخود دربی از این قفس برگشا   بصقع سماواتیان پر گشا
ز پا بگسل این دام دار غرور   بپر تا باوج سرای سرور
مغنّی بیا ساز کن ارغنون   که آمد بسر باز شور جنون
بیا ساقیا ، من بقربان تو   فدای تو و عهد و پیمان تو
بده یادگار جم کامکار   که با هر مزاجی بود سازگار
مئی ده که افزایدم عقل و جان   فتد در دلم عکس روحانیان
بتابد مرا از من امّا دهد   عوض آنچه ناید بعقل و خرد

شنیدم ز قول حکیم مهین   فلاطون مه ملک یونان زمین
که می بهجت افزا و انده فزاست   همه دردها را شفا و دواست
نه زان می که شرع رسول انام   شمرده خبیث و نموده حرام
از آن می که پروردگار غفور   نموده است نامش شراب طهور
در آورده در رقص افلاك را   در افکنده در دهشت افلاك را
از آن برقهای یمانی جهد   بجان قوّت جاودانی دهد
بیا ساقی ای مشفق چاره ساز   بده یک قدح زان می غم گداز
که برهم زنم عالم خاکیان   کنم سیر تا چرخ افلاکیان
بسوزم از آن دلق سالوس را   بدور افکنم نام و ناموس را

کتابهای زیر نیز ازجمله آثار ومصنفات محقّق نراقی است که در فهرست زنوزی نام برده نشده است :

کتاب انیس المجتهدین : کتاب رساله الاجماع درعلم اصول فقه شامل ده هزار بیت .

شرح الهیات شفای ابوعلی سینا بالغ بر بیست هزار بیت .

نخبة البیان درعلم معانی وبیان .

معراج السماء درعلم هیئت ونجوم .

حواشی بر مجسطی .

طائر قدسی ، دیوان اشعار فارسی وعربی .

آراء وعقاید برخی از محققین معاصر

برخی ازفحول دانشمندان ومحققان معاصرکه بمناست خاصی دراطراف شخصیت علمی نراقی به بحث و بررسی پرداخته‌اند بدون آنکه مؤلفات مبسوط وعالی قدر وی را درمبانی فلسفه وحکمت وعلوم دقیقه ریاضیات دیده ویا لااقل آگاهی از وجود چنان آثاری‌هم داشته باشند ففط به نیروی شمّ علمی واستنباط شخصی خود از تحقیقات فلسفی کتاب جامع السعادات به جامعیت ونبوغ علمی مؤلف آن پی برده‌اند ازآنجمله

است : شیخ حبیب آل ابراهیم ازمحققین فضلای کشور لبنان درکتاب نفیس خود بنام الیتیمة فی بیان البعض من منتخبات الکتب الحدیثة والقدیمة که ازمجموع مؤلفات و آثار علمی گرانبهای عالم اسلامی اعم از عرب وعجم پس از قرآن مجید ونهج البلاغه وصحیفه سجادیه هیجده‌جلد کتاب بی نظیر را بعنوان شاهکارهای علمی جامعه اسلامیت برگزیده است که شامل مباحث این علوم می‌باشد تفسیر کلام ، اخلاق ، فقه ، تاریخ ، حدیث طب . لغت .

درعلم اخلاق کتاب جامع السعادات نراقی را اجل و ممتاز از دیگر کتب مشهور این علم برشمرده ، وبا آنکه اطلاعات شخصی این مؤلف از زندگانی ودیگر تألیفات نراقی بسیارسطحی وناچیز بوده فقط با استنباط ازکتاب جامع السعادات درباره کتاب ومؤلفِ آن بدینگونه اظهار عقیده می کند :

« ... یقلّ مثلها ویندر نظیرها ، مع جودة ترتیب ، وحسن تبویب ... فکان فریداً فی بابه ووحیدا فی وضعه . لایکاد یستغنی السالک عن اقتناء مثله والاقتفاء لاثره ... »

۲ــ همچنین محققین عالیقد نویسندگان مقدمه برکتاب جامع السعادات چاپهای انتقادی نجف اشرف آقای سید محمد کلانتر ، ومدیرجامعة النّجف ، ومغفورله دانشمند محقق آقا شیخ محمد رضا المظفر مدیر دانشگاه فقه نجف . بواسطه اطلاعات محدودی که از زندگانی و آثارعلمی گوناگون مؤلف آن کتاب داشته اند فقط با بحث وبررسی محتویات جامع السعادات نیروی شگفت انگیز علمی ، حسن قریحه وبالأخره عظمت روحی وی را درك وتوصیف می‌نمایند . اما همین که فهرست جامع مؤلفات محقق نراقی و پاره‌ای ازنسخه‌های اصل آنها هنگام تشرف اینجانب بعتبات و بعدها درمسافرت دانشمند معظم آقای کلانتر درتهران بنظر ایشان رسید باتجدید نظر درمقدمه چاپهای سوم وچهارم آن کتاب درنجف وبیروت شمه‌ای از دیگر فضائل علمی گمنام وی را برشمرده وتصریح فرموده‌اند .

۳ــ کتاب عربی فلاسفة الشیعه وحیاتهم و آرائهم تألیف العلامة شیخ عبدالله نعمه.

با آنکه اصلا مبدأ ومنشأ الهام این کتاب در باره نراقی مبتنی براستفاده از کتاب جامع السعادات وپاره‌ای اطلاعات محدودی از کتابهای مشهور نراقی است معهذا نخست در بخش مخصوص به مشاهیر ریاضیون از علمای شیعه به تعداد ۲۱ نفر با تألیفات وآثارشان در ریاضیات که از آنها باقی مانده ومشهور می‌باشد نام برده وبرشمرده ؛ ازآنجمله محقق نراقی را در ردیف دهم ازگروه اساتید بزرگ ریاضی بشمار می آورد(۱) وسپس شرحی در باره محیط علمی عصر نراقی بیان نموده که چگونه دو انگیزه متضاد دینی ، یکی داعیان تصوّف ودیگری عقاید علمای اخباری عالم تشیّع را متشنج ساخته بود . آنگاه درنتیجه بحث خود گوید :

«نراقی دریک چنین محیطی زندگی کرد ، چنانکه درمحیط تصوف که مرکزش اصفهان بود نیز زندگی کرد . وبدیهی است مردی با آن قدرت علمی وفضیلت وسرشناسی ، ناچار یکی ازقهرمانان این کشمکش‌ها بلکه قاعدةً و درحقیقت فرمانده دانشمندان این معرکه‌ها بود که با آراء وتألیفات ومناظرات خود با استاد خود همکاری می‌کرد ، وسعت دامنه معلومات نراقی امری بود که اورا در این مبارزه یاری می کرد، زیرا اوتنها فقیه یا اصولی آشنا بمقدمات فقه واصول نبود ، بلکه به هندسه وحساب و فلکیات وفلسفه نیز وارد بود. درفلسفه مقامی ارجمند داشت ، مقام او درفلسفه بخوبی ازکتاب جامع السعادات اونمایان است که درآنجا از نفس وبقای آن با روش واسلوبی بحث می کند که با روشهای فلاسفه چندان تفاوتی ندارد .

روحیه فلسفی او درفصلی که بنام «مجاری تفکیر درمخلوقات» عنوان کرده است بطور روشن وواضح جلوه گری می کند ، این فصل ازفصولی است که شایسته مطالعه ودقّت است . دراین فصل انسان را متوجه آثارصنع خدا وادلّهٔ وجود وحکمت وجودِ باریتعالی می‌سازد. وباز درفصلی که برای بیان اصول عقاید مورد اتفاق تخصیص داده است روحیه وطرز فکر فلسفی اونمایان است .

۱- شیخ عبدالله نعمه ، فلاسفة الشیعة ص ۸۹ .

نراقی کتابهائی در فلسفه واخلاق وفقه وریاضیات وعلوم دیگر تألیف نموده است. تا آنکه گوید: «این کتاب از آثار جاویدان درعلم اخلاق است».

مؤلف دانشمند کتاب سیر فرهنگ در ایران ومغرب زمین در مورد بحث وتحقیق اوضاع واحوال فرهنگ عمومی یکصد و بیست ساله ایران، که از تاجگذاری نادرشاه تا تأسیس دارالفنون است، چنین گوید:

«دراین دوره دوتن ازنویسندگان درباره تعلیم وترتیت اظهارنظار کرده وهردو درفرهنگ عصرخویش نفوذ بسیار داشته‌اند. یکی ملا مهدی نراقی است که ازعلمای معروف بوده تألیفات زیاد درفقه واصول وریاضی داشته، کتاب مفصلی نیز درعلم اخلاق بنام جامع السعادات بزبان عربی تألیف کرده که مکرر بطبع رسیده و نظریاتش درخصوص آموزش وپرورش درضمن آن بیان شده است».

آنگاه مؤلف دانشمند پس از ذکر ترجمه مختصری از احوال و مؤلّفات نراقی خلاصه‌ای ازمحتویات کتاب معراج السّعاده که ترجمه فارسی وتلخیصی ازجامع السّعادات می‌باشد، چنین نتیجه گرفته واظهار عقیده می کند:

«بنا براین، مطالب کتاب مانند کتاب مجلسی فقط باستناد آیات قرآن واحادیث واخبار نیست، بلکه حکمت وعرفان نیز دراستدلال مؤلف دخالت داشته است».

وسپس به نقل ازکتاب معراج السّعاده شرحی از آداب وشرایط تعلیم وتعلم را بیان می کند مانند آنکه:

«معلّم باید نسبت بشاگرد مهربان باشد وپیوسته اورا اندرز دهد واندازه فهم اورا درتدریس رعایت کند وبا او بملایمت سخن گوید ودرشتی نکند...

چیزیکه خلاف واقع باشد معلم نباید تدریس کند بلکه آنچه مسلم ومحقق است باید تعلیم دهد. هرچه درآن شبهه باشد باید مسکوت گذارد تا مطلب صحیح بدست آید آنگاه آنرا بیاموزد»(۱).

خاندان نراقی

۱- عیسی صدیق، سیر فرهنگ در ایران، صفحه ۵۷۳ - ۵۶۱.

محقق نراقی پس ازبازگشت از کربلا ونجف ، درکاشان اقامت وسپس ازدواج نمود ، صباحی بیگدلی گوینده معاصروی در تهنیت وتاریخ ازدواج او گفته است :

ملا مهدی مه سپهر تمکین چون گشت قرین دلبری ماه جبین
زد کلک صباحیش بتاریخ رقم باهم مه وآفتاب گردید قرین(۱)

نخستین مولود این ازدواج حاج ملا احمد بودکه درسال ۱۱۸۵ بدنیا آمد وتا سن ۲٤ سالگی یعنی تاریخ درگذشت پدر بزرگوارش سال ۱۲۰۹ در مهد پرورش وآموزش وی آرمیده واز سال ۱۲۱۰ که بعتبات مشرف گردید ازمحضر اساتید بزرگ ومدرسین طراز اول آندیار استفاده کامل علمی نمود مانند آقا سید مهدی طباطبائی بحرالعلوم ، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطا ، میرزا مهدی شهرستانی وصاحب رباض تاجائیکه به اعلی‌مرتبه فضل واجتهاد وبرتری برامثال واقران خود نائل گردید. درکتب فقها عنوان فاضل نراقی اطلاق بوی می‌شود .

دومین فرزند دانشمند نراقی اول ازجمله پنج تن اولاد ذکور وی که پس از درگذشت حاج ملا احمد در سال ۱۲٤۵ درمقام ریاست حوزه علمیه جانشین پدر وبرادر بزرگ خودگردید حاج میرزاابوالقاسم‌نراقی بود که بسال۱۲۵٦هـ. ق. دارفانی را وداع گفت .

سومین نهال شجره فضل ودانش نراقی اول که پس ازدرگذشت دوتن ازبرادران نامبرده‌اش حائز ریاست ومرجعیت علمی عامه‌گردید ملا محمّد مهدی نراقی‌دوم فرزند محمّد مهدی نراقی اول است ، و اوچونکه چهل روز پس ازفوت پدر بدنیا آمده بنام پدر موسوم ولی‌به‌آقاکوچک مشهور بود تاپس‌ازدرگذشت برادران ارشدکه بریاست فائقه حوزه علمیّه شهر وديارخويش نائل‌گرديد ومحمد شاه قاجاردرسال۱۲۵٦هـ.ق. درکاشان بخانهٔ او رفته آقاکوچک را بعنوان (آقابزرگ) ملقّب می‌سازد وازآن پس بدین نام مشهورگردید .

۱- صباحی بیدگلی ، دیوان ، ص۱۳٦ .

آقابزرگ درسال ۱۲۶۸ه . ق درسن ۵۹ سالگی درگذشت ودرمقبرهٔ اختصاصی قم مقابل بقعه ابن بابویه مدفون گردید[۱] .

---

[۱] ۱- شجره تفصیلی نسل های متوالی خاندان نراقی(تا اواخر قرن گذشته) در ص ۲۸۰ تا ۲۸۶ کتاب تاریخ کاشان چاپ دوم شرح داده شده است ونیز افراد اعلام ومجتهدین مشهور وبزرگ صاحب تصنیفات این خاندان در مقدمه وص ۹۲ تا ۱۰۶ کتاب لباب الالقاب فی القاب الاطیاب وهمچنین در ص ۲۸۶ تاریخ اجتماعی کاشان دیده شود .

576-77707

NARAQI, Mahdi ibn Abi Zarr,‡dd. 1794 OR 5.
Sharh al-ilahiyat min kitab al-Shifa'. Tihran
McGill University, Institute of Islamic Studies,
1986.
302 p.

GL 4/7/87

576-77707

NARAQI, Mahdi ibn Abi Zarr.
Sharh al-ilahiyat min kitab al-Shifa'. Tihran
McGill University, Institute of Islamic Studies,
1986.
302 p.

GL 4/7/87

فهرست تفصیلی مصنّفات محقّق نراقی
وراهنمای نسخه های خطی آنها

فقه

١ ـ کتاب لوامع الاحکام : درفقه استدلالی که کتاب طهارت آن در دو جلد بپایان رسیده است .

کتاب لوامع از زمان حیات مؤلّف وبعدها همواره مورد مراجعه واستفاده اهل فضل وتحقیق از فقها بوده ونسخه‌های خطی آن دراغلب کتابخانه‌های معتبر قدیمی یافت می‌شود .

نسخه اصل کتاب لوامع بخط مصنف که جابجا قلم خوردگی نیز دارد بقطع وزیری بزرگ دراختیار نگارنده می‌باشد ودرپشت صفحه اول آن مؤلف باخط خوشی مانند سایرکتب شخصی خویش وقف کرده وتولیت ونگاهداری آن را بارشد و اعلم اولاد خود تفویض نموده است .

از جمله نسخه‌های متعدد این کتاب که بنظرنگارنده رسیده است .

نسخه پاکنویس شده ومرتب وکامل ترآن که در دو مجلد بقطع رحلی است در مکتبة الامام امیرالمؤمنین نجف اشرف شماره ٣٦٤ ـ ٥٦ نگاهداری می‌شود .

ودرپایان جلد دوم می‌نویسد: «تمّ کتاب الطهارة فی لوامع الاحکام فی شهرشعبان معظم ١٢٠٣ وتتلوه کتاب الصلوة ان شاءالله سبحانه ونرجوه بعظیم فضله بالاتمام» .

نسخه خطی دیگری نیز از لوامع الاحکام در مکتبة الإمام امیرالمؤمنین نجف بشماره ٢٧٧ ـ ٦٥ موجود می‌باشد که بخط چندین کاتب نوشته شده وبرخی ازحواشی .

آن نیز بخط مصنف می‌باشد با قلم‌خوردگی و پاره‌ای اختلافات عبارتی درمتن وحواشی[1] .

۲ـ کتاب معتمد الشیعة در فقه استدلالی : نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف شامل کتاب طهارت وصلوة درقطع بغلی کوچک با حواشی وتعلیقاتی بخط وامضای حاج ملا احمد فرزند مؤلف دراختیار نگارنده می‌باشد[2] .

نسخهٔ ثانی رونویس شده صحیح این کتاب بقطع ربعی شامل کتاب طهارت وصلوة درکتابخانه موروثی آقای محمد آیة الله غروی کاشانی موجود می‌باشد .

۳ـ کتاب انیس التّجار در مسائل تجارت وبازرگانی :

یک جلد نسخه خطی معتبر این کتاب که درپایان آن مؤلف صحت واعتبار نسخه را تأیید وعمل کردن بمحتوای آن را بخط ومهرخود تجویز نموده درکتابخانه وزیری یزد نگاهداری می‌شود. تاریخ تألیف کتاب روز دهم ماه ربیع الاول سنه ۱۱۸۰ ه.ق. دربلده طیبه کاشان بوده است . این کتاب چندین بار باچاپ سنگی نیزانتشار یافته‌است .

چاپ اول با حواشی آیة الله العظمی آقا سید کاظم یزدی به تاریخ سال ۱۳۱۷ ه . ق . چاپ دوم آن باحواشی یزدی وآیت‌الله آقا سید اسمیل صدر بتاریخ ۱۳۲۹ چاپ سوم با حواشی وتعلیقات آیة‌الله حائری حاج شیخ عبدالکریم یزدی به سال ۱۳٤۹ ه ق[3] .

٤ـ تحفة الرّضویة درخصوص مسائل ضروریه طهارت ونماز بفارسی در حدود ده هزار بیت است .

نسخه خطی این کتاب با حواشی وتعلیقات مفصلی ازحاج ملااحمد نراقی دراختیار نگارنده می‌باشد ومیکروفیلم آن نیز درکتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می‌شود[4] .

---

[1] الذریعة الی تصانیف الشیعة ، ج ۱۸ ص ۳۵۸ .

[2] الذریعة ، ج ۲۱ ص ۲۱۳ .

[3] الذریعة ج ۱۱ ص ۲۱۹ .

[4] الذریعة ، ج ۳ ص ۳٤٦ .

اصول فقه

۱ـ کتاب تجرید الاصول : این کتاب که شامل جمیع مباحث علم اصول به نحو اختصار می‌باشد نظیر کتاب تجرید العقاید خواجه نصیرالدین طوسی درعلم کلام است تاریخ تألیف آن سال ۱۱۹۰ ه . ق . وحاج ملا احمد نراقی شرح مبسوطی در هفت مجلد بر آن نوشته است [1] .

کتاب تجرید الاصول درسال ۱۳۱۷ ه . ق . باچاپ سنگی طبع وتوزیع گشته‌است .

۲ـ رسالة الاجماع : تاریخ تالیف ۱۱۷۸ ه . ق . در کربلا .

نسخه معتبری ازاین کتاب بخط خوش یکی ازافاضل شاگردان نراقی بنام محمدرضا بن محمد صفی الحسینی کاشانی درکتابخانهٔ انجمن آثار ملی کاشان نگاهداری می‌شود [2] .

۳ـ کتاب جامعة الاصول : تاریخ تألیف ۱۱۸۰ که بخط همان نویسنده کتاب رسالة الاجماع دریک مجلد می‌باشد [3] .

٤ـ کتاب انیس المجتهدین : تألیف ۱۱۸۶ ه . ق .

نسخه معتبر این کتاب که درسال ۱۱۹۱ یعنی زمان حیات مؤلف استنساخ شده درمکتبة الامام امیرالمؤمنین درنجف اشرف نگاهداری می‌شود [4] .

مؤلف الذریعة درمعرفی این کتاب می‌نویسد :

« رتّبه علی مباحث ، ذوات ابواب ، وفی کل فصول ذکر بعد کلّ مسئلة اصولیة فرعاً فقهیاً یتفرع علیها ، وتاریخ فراغه سنة ۱۱۸۶ ه . ق . وصرّح فیه بانّ ابنه المولی احمد ولد فی هذه السنة » .

فلسفه وحکمت واخلاق

کتاب جامع الافکار وناقد الأنظار :

این کتاب مبسوط جامع ترین اثر وشاهکار مؤلف است راجع بخدا شناسی که در

---

[1] الذریعة ، ج ۱۳ ص ۳۵۰ .

[2] الذریعة تصانیف الشیعة ج ۱۱ ص ۳۲ .

[3] الذریعة ج ۱۱ ص ۱۶۳ .

[4] الذریعة ج ۲ ، ص ٤٦٤ .

نوع خود مثل ومانندی ندارد ونسخه‌های متعددی از آن موجود است ازجمله :

۱ــ نسخهٔ اصل آن بخط مؤلف در دو مجلد جدا گانه دراختیار نگارنده می‌باشد که کلیشه‌های صفحات اول وآخر آن در مقدمه کتاب جامع السعادات نراقی چاپ چهارم وپنجم نجف وبیروت بطبع رسیده است .

۲ــ نسخه معتبر دیگر کتاب جامع الافکار که بانظر مؤلف واز روی نسخه اصل استنساخ گردیده درکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که در ص ۲۱۹ بخش یکم ج ۳ فهرست آن کتابخانه ذکرشده است .

مؤلف الذریعه دربارهٔ این کتاب چنین می‌نویسد :

«جامع الافکار وناقد الانظار فی اثبات الواجب تعالی للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی هو اکبر کتاب ألف فی اثبات الواجب وصفاته الثّبوتیّة والسّلبیّة لم یوجد له نظیر فی الباب یقرب من خمسة وثلاثین آلاف بیت، فرغ منه فی کاشان فی ع ۱ـ ۱۱۹۳ اوله: الحمدالله الذی دلّ علی ذاته بذاته وتجلّی لخلقه ببدایع مصنوعاته . . .»

وفی آخره شکی عن الزلزال الهائل وانهدام الأبنیة والمساکن والأمراض الوبائیة وفوت بعض اولاده وفوت السلطان کریم خان زند وهجوم المصائب والفتن الاخری ومبیّضة الکتاب موجودة فی مکتبة السید محمد المشکاة استاد جامعة طهران . . . فرغ منها فی محرم ۱۱۹۴ ، نقلاً عن خط المصنف بعد تألیف هذا الکتاب الف کتابه قرة العیون فی الوجود والماهیة وصرّح بذلک فی اول القرّة»⁽¹⁾ .

۳ــ نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی بشماره ٤٤٨٩ کتابخانه، تاریخ استنساخ ۱۲۱۱ هـ . ق .⁽²⁾ .

٤ــ نسخه خطی معتبر کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان درمدرسه شاه، تاریخ استنساخ سنه ۱۲٦٥ هـ . ق .

۲ــ لمعات العرشیه :

۱ـ الذریعه، ج ٥ ص ٤۱ .

۲ـ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۱۲ ص ۱٦٦ .

کامل‌ترین نسخه این کتاب که ملاحظه شده در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی بدینگونه وصف شده‌است: شماره دفتر ثبت ۲۷۹۱۰ . از مولی مهدی نراقی م - ۱۲۰۹ در ۵ لمعه فهرست لمعه‌ها را خود او در دیباچه بدینگونه آورده‌است:

لمعه اول - فی الوجود والماهیة وبعض مالها من الأحوال.

لمعه دوم - فی ما یتعلّق بالمبدأ من صفات الجلال ونعوت الجمال.

لمعه سوم - فی کیفیّة إیجاده وإفاضته وسایر مایتعلّق بصدور الأفعال.

لمعه چهارم - فی النّفس الإنسانیّة وما یتعلّق بها.

لمعه پنجم - فی النّبوّات وکیفیّة الوحی ونزول الملک(۱).

۲- نسخه ناتمامی از کتاب لمعات العرشیه در کتابخانه شخصی فخرالدین نصیری در تهران می‌باشد (۲).

نکته قابل تذکار یکه کاشف طریقه علمی ومشرب فلسفی مؤلف می‌باشد آنکه پس از خطبه مقدمه ودیباچه کتاب چنین گوید:

«ولا تظنّ بی أنّی جامد علی أصول فرقة معیّنة من الصّوفیّة أوالإشراقیّة أوالمشّائیّة، بل بإحدی یدیّ قاطع البرهان و بالاخری قطعیات صاحب الوحی وحامل الفرقان، وبین عینی کون الواجب علی أشرف الأنحاء فی الصّفات والأفعال فآخذ بمایقتضیه هذه القواطع وان لم توافق قواعد واحد من الطوایف».

۳- اللمعه الإلهیه فی الحکمة المتعالیة:

نسخه اصل این کتاب باحواشی وتعلیقات بخط مؤلف دراختیار نگارنده می‌باشد صاحب کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة در وصف آن می‌نویسد:

«اللمعة الالهیّة فی الحکمة المتعالیة، للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی المتوفی ۱۲۰۹ فی خمس لمع:

---

(۱) فهرست کتابخانه مجلس، ج ۵ ص ۴۵۴.

(۲) الذریعة ج ۱۸ ص ۳۴۵، ودر این مأخذ نام کتاب به اشتباه لمعات الشرعیة چاپ شده است.

۱ـ الوجود والماهية ، ۲ـ الافاضة ، ۳ـ اثبات الواجب وصفاته، ٤ـ احوال النّفس ونشآتها ، ٥ ـ النبوة .

اوله : بعد تقديس واجب الوجود وتمجيده . . .

نسخة خطه جيد عند احفاده وطبعت كليشته صفحة اولى فى مقدمة كتابه نخبة البيان فى ۱۳۷٥ هـ . ق . ونسخة منه فى دانشگاه ۱۳۷٤ مع حواشى منه (۱) .

نسخه‌های دیگر لمعهٔ الهیة که بنظر نگارنده رسیده است .

۲ـ نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره ٦٥٥٠ آن کتابخانه .

۳ـ نسخه رونویس شده معتبر متعلق به کتابخانه مسجد گوهرشاد مشهد .

٤ـ نسخه کتابخانه شخصی آقا شیخ احمد الهی نراقی بخط حاج شیخ جعفر الهی نراقی تاریخ استنساخ ۱۳٥۳ هـ . ق. .

مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای استاد حکمت وفلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران پس از مطالعه کامل کتاب لمعه الهیه حواشی وتعلیقاتی بر برخی از عبارات متن فشرده آن نگاشته است که عیناً در اختیار نگارنده می‌باشد .

٤ـ کتاب شرح الالهيات من كتاب الشّفاء که شرحی است بر تمامی متن عبارات الهیات کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا . تا بخشی از مقاله دوم در مبحث جوهریت جسم نسخه اصل کتاب بخط مؤلف دراختیار نگارنده است .

صاحب الذریعه درباره آن می‌نویسد :

«۱۲۳٥ ـ شرح الشفاء : للمولى مهدى بن ابى ذر النراقى الكاشانى حكاه فى لباب الالقاب عن خط ولده المولى احمد . وهوشرح الالهيات الشفاء ونسخة اصل منه عند احفاده ، اوله : يا من لايرجى الشفا الا من جوده . . . وقد نشرت كليشة الورقة الاولى فى مقدمة نخبة البيان المطبوع للمؤلف (۲) .

۱ـ الذريعة ، ج ۱۸ ص ۳٤۹ وفهرست کتابخانه دانشگاه ج ۳ دومین ذیل ص ۲۷۷۸ .

۲ـ الذريعة ، ج ۱۳ ص ۳۳٥ .

مرحوم میرا محمد طاهر تنکابنی فیلسوف دانشمند شهیر پس از مطالعه این کتاب درسال ۱۳۵۲ ﻫ. ق. چنین می‌نویسد:

«مصنّفات مرحوم عالم فاضل ملا مهدی نراقی طاب ثراه که در علوم عقلیه نوشته‌اند بعضی از آن در زمان اقامتم در کاشان توسط بعضی از آقایان مخادیم که از احفادآن مرحوم بوده بنظرحقیر رسیده. من جملتها حاشیه برالهیات شفا می‌باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده ودرشرح نهایت دقت نظربکار برده ودر بیان مطلب باغلب حواشی که براین کتاب شریف ازعلماء اقدمین نگاشته شده نظر داشته، ولیکن نا تمام است».

نسخه‌های دیگراز کتاب شرح الشفاء.

۲- نسخه معتبریست که بدستور مؤلف از روی نسخه اصل بتاریخ ۱۲۰۳ ﻫ. ق. رونویس‌شده در ۳۸۵ صفحه ربع ورق وهرصفحه ۲۰ خط دراختیار نگارنده است.

۳- نسخه‌ایست که آقا سید محمد مشکوه به‌کتابخانه مجلس شورای ملی اهدا نموده است ولی این نسخه نسبت به نسخه اصل نا تمام وتا حدی هم مغلوط و بد خط است (۱).

نراقی درمقدمه کتاب شرح الشفا ضمن اشاره باوضاع واحوال آشفته آن زمان ومقایسه با شرایط مساعد دوران علما وحکمای سلف خود چنین گوید:

«فإنّی معترف بالقصور ولا أدفع عن نفسی العجز والفتور، ومع ذلک من أبناء الزّمان الّذی یکدّرالفکر والنّظر، ولم یبق فیه من حقیقة العلم عین ولا أثر، قد سدّت، مصادره وموارده وعطلّت مشاهده ومعاهده وخلت دیاره ومراسمه وعفت أطلاله ومعالمه وذهب أصحابه من الأرض، وغابوا وتفرّقوا ایدی سبا، فیا لمصاب الدهر مما اصابوا، ومن بقی منهم استوطنوا زوایا الخمول واعتکفوا فیها بدمع همول، لایوجد فی منازلهم غیرالتّراب والحصی، وأخذت جُردان بیوتهم تمشی بالعصا، فورب ّالنّظام الأتمّ ومخرج الوجود من العدم انّ اخواننا السّابقین وسلفنا البارعین لو کانوا فی مثل هذا الزّمان المظلم والعصر

۱- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۹ بخش اول ص ۱۲.

المدلهمّ لکانوا أمثالنا فی جمود النّظر ولم یبق منهم إسم ولا اثرفاسئل الله حسن التّوفیق و إصابة الحقّ بالتّحقیق» .

۵- کتاب قرة العیون فی الوجود والماهیة :

نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف که اوراقی چند از اول وآخر آن افتاده است درکتابخانه نگارنده است .

صاحب کتاب الذریعة که چند نسخه آنرا دیده چنین می‌نویسد :

«قرة العیون فی معنی الوجود والماهیة ، للمولی مهدی ابن ابی ذرالنراقی المتوفی ۱۲۰۹ رایته عند الآقامحمد بن المولی محمد علی الخوانساری بالنجف وعند الشیخ محمد السماوی ، وعند السید هبة الدین الشهرستانی وفی مکتبة امیرالمؤمنین العامة اوله : « الحمد لله الذی اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهیات الظلمانیة . . . » وهو مرتب علی اربعة عشر مبحثاً وعلیه حواشی مختصرة لاستاد الآقا محمد البید آبادی المتوفی ۱۱۹۷ وذکر فهرس المباحث فی اوله وذکر انه الفه بعد کتابه جامع الافکار ونافد الانظار(۱) .

نسخه رونویس‌شده معتبری ازکتاب قرةالعیون در ۱۴۴ صفحه ربع ورقی درکتابخانه انجمن آثار ملی کاشان واقع درمدرسه شاه موجود است که تاریخ کتابت آن شهر ذیقعده ۱۱۸۶ هـ.ق. است .

کتاب قرةالعیون اخیراً درمجلّهٔ دانشکده الهیات ومعارف اسلامی دانشگاه مشهد جهت تدریس درآن دانشکده برگزیده شده ودرشماره پانزده نشریه آن دانشکده بچاپ رسیده است .

۶- کتاب کلمات وجیزه ، شامل شش کلمه :

۱- الذریعه ، ج ۱۷ ص ۷۴ و۷۵ توضیح آنکه نراقی وملامحمد بیدآبادی هردو در نزد ملامحمد اسماعیل خواجوئی درس خوانده وهم دوره بوده‌اند ونسبت استادی و شاگردی مابین آنها اشتباه است .

رجوع شود به ص ۱۴۷ تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان در شرح احوالات خواجوئی و ذیل اسماعیل در لغت نامه دهخدا وج ۱ ص ۳۶۸ ریحانة الادب و ص ۳۴ و۶۵۲ روضات الجنات .

الکلمة الأولی فی الوجود والماهیّة .

الکلمة الثانیه فی إثبات ذاته وصفاته .

الکلمة الثالثة : فی الافاضة .

الکلمة الرابعة فی المعاد .

الکلمة الخامسة : فی النبوة .

الکلمة السادسة : فی الإمامة .

نسخه اصل کتاب بخط مؤلف که درحاشیه بالای صفحات لمعه الهیه نوشته شده در اختیار نگارنده است .

نسخه پاکنویس شده بخط زیبای مؤلف در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار به شماره ٦٥٥٠ بالمعهٔ الهیه دریک مجلد موجود است[1] .

وهمچنین نسخه دیگر آن هم که بالمعه‌الهیه دریک مجلد می‌باشد درکتابخانه مرکزی دانشگاه طهران است[2] .

٧- کتاب انیس الحکماء :

زنوزی مؤلف کتاب ریاض الجنة می‌گوید :

«چون این کتاب از جمله آخرین تصنیفات محقق نراقی درعلوم عقلی بوده فقط موفق به تألیف بخشی از امور عامه وطبیعات آن گشته ونا تمام مانده است» .

اکنون نسخه پیش‌نویس بخشی از طبیعیّات آن کتاب در ٦٤ صفحه از دفتر بیاضی بخط بسیار ریز مؤلف در دست می‌باشد که چنین آغاز می‌شود :

الکتاب الثانی ، المقالة الثانیة فی بیان ماهیّة الجسم ووجوده وماهیّة جزئیه ووجودهما . . .

ریاضیات وهیئت وفلک شناسی

١- کتاب توضیح الأشکال که هندسه اقلیدس بفارسی است .

آقا سید محمد مشکوة می‌گوید: «ملامهدی نراقی دراین کتاب کتاب اقلیدس را

---

[1] الذریعه ، ج ١٨ ص ١٢١ .

[2] فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه ، ج ٨ ص ٦٥ .

بپارسی شرح و ترجمه کرده است» (۱) .

مؤلف در خطبه آغاز کتاب خود که بواسطه گنجانیدن بسیاری از اصطلاحات علمی و ریاضی و هندسه را در عبارات مناسب وسنجیده ادبی از حیث فصاحت و بلاغت لفظی و معنوی بخصوص رعایت براعت استهلال می‌توان گفت نمونه‌ای از شاهکارهای کم نظیر منشات فارسی می‌باشد به بیان منظور و محتوای کتاب پرداخته است و درضمن توضیحاتی راجع به سوابق تاریخی اصول هندسه اقلیدس از یونانی به عربی می گوید :

« خواجه نصیرالدین طوسی آن را با اضافات وتحقیقاتی ازخود تحریر وتهذیب نمود وسپس که ملاقطب الدین علامه شیرازی متن‌اصلی کتاب اقلیدس را بدون تحقیقاتی که خواجه نصیر بعمل آورده بود بفارسی نقل کرده ترجمه آن چندان مطبوع خاطر علاقمندان بمطالعه این علم واقع نگردید » .

آنگاه نراقی گوید :

« این بی‌بضاعت را بخاطر رسید که آنرا بزبان فارسی نقل نماید واشکالات اورا توضیح کند وبعضی از فوائد که از بعضی کتب وحواشی استنباط شده است بآن ضم نماید . . . وطریقه حقیر در این کتاب آنست که اقتصار برترجمه کردن عبارت لفظ به لفظ نمی کنیم . بلکه اصل دعوی وبرهان چه از اصل کتاب وچه از بیانات خواجه بنحویکه حق بیان باشد واغلاقی در آن نباشد مذکور می‌نمایم . . . »با آنکه نراقی خود در مقدمه کتاب گوید : که کتاب اقلیدس شامل هفده گفتار است ولی در نسخه‌های موجود کتاب توضیح الاشکال که ملاحظه شده تا پایان مقاله ششم را دارد .

نسخه اصل توضیح الاشکال بخط مؤلف دراختیار نگارنده می‌باشد .

نسخه‌های دیگر آن :

۲ــ نسخه خوش خط ورونویس شده از نسخه اصل کتاب در کتابخانه مدرسه سپهسالار نگاهداری می‌شود (۲).

۱- مقدمهٔ کتاب درة التاج قطب شیرازی ، ج ۱ ص ۱ خ .

۲- فهرست کتابخانه سپهسالار ، ج ۳ ص ۵۲۷ بشماره (۸۴۰) .

٣ـ ٤ ـ دونسخه از توضیح الاشکال متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی یکی بشماره (٧٩٣) دارای ٦١٠ صفحه ربع ورق ودیگری بشماره (١٢٤٣) با ٤٧٨ برگ می‌باشد (١) .

٥ـ نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه از جمله کتب اهدائی آقای مشکوة بشماره (٩١٠) (٢) ؛

٦ـ نسخه کتابخانه شخصی آقای احمد الهی نراقی دارای ١٨٠ صفحه بتاریخ تحریر ١٣٠١ ق .

٢ـ رساله تحریر اکر ثاوذوسیوس بعربی

درمقدمه این رساله با اشاره به سیر تاریخی این علم میان مسلمین که ابتدا بعلبکی بامر معتصم بالله خلیفه عباسی ترجمه عربی آنرا آغاز وی وپنج شکل از پنجاه ونه شکل اصلی آنرا نقل کرد ولی بقیه آن را دیگری بانجام رسانید وسپس ثابت بن قره آن را اصلاح کرد وعاقبت خواجه نصیرالدین طوسی آنرا بوجه نیکوئی تحریر نمود . مگر آنکه درتقریر مطالب وعبارت تحریر اخیر نیزچون ابهامات واشکالات زائد براصل راه یافته بود ازاین رو من (= مؤلف) بدین تحریر که خالی از هرگونه ابهام وشوائب می‌باشد پرداخته وپاره‌ای از فروعات سودمند را هم بر آن افزودم نسخه اصل این رساله در ٢٤ صفحه که با بخش دوم از کتاب انیس الحکما درطبیعیّات دریک دفتر بقطع بیاضی و بخط مؤلف نوشته شده است دراختیار نگارنده می‌باشد (٣) .

اصول جبر ومقابله (٤) .

١ـ رساله عقود انامل (٥)

١ـ فهرست کتب اهدائی آقای طباطبائی بکتابخانه مجلس ، ج ٤ ص ١٤٢ ، ومستدرك الذریعة ، ج ٢٧ ص ٢٤١ .

٢ـ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ، ج ٣ بخش دوم ص ٨٦٨ .

٣ـ الذریعة ، ج ١١ ص ١٠٣ .

٤ـ کتاب مشکلات العلوم ص ١٨٨ تا ٢١٤ .

٥ـ الذریعة ، ج ١٥ ص ٣٠٢ .

نسخه خطی این رساله در کتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می‌شود.

مرحوم ملاحبیب‌الله شریف کاشانی رساله عقود انامل‌را درکتاب قوامیس الدرر خودکه اخیراً به چاپ رسیده نقل نموده است.

۲- کتاب المستقصی درعلم هیئت وفلک شناسی.

نسخه‌های معتبری ازاین کتاب در کتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می‌شود که درفهرست کتابخانه بدیگونه توصیف شده (۱).

المستقصی: ازمولی مهدی بن ابی‌ذر نراقی ۱۱۴۶ - ۱۲۰۹ هجری درهیئت. این کتاب که بسیارمبسوط است دارای یک مقدمه مفصل وچهارباب‌است تقسیمات مقدمه ازاین قرار است:

پس از تعریف هیئت مبادی هندسی علم هیئت که دو بخش است تعریفات ومسائل نخست تعریفات که تعداد آنرا با رقم هندسی به سی و یک رسانده پس از آن مبادی طبیعی در دوبخش تعریفات ومسائل.

مبادی طبیعی نیز دوقسم است تعریفات ومسائل. مفصل ترین وآخرین باب موجود باب اسناد بعض الحرکات المختلفة فی‌الرویة الی اصول تقتضی تشابهها فی‌انفسها. این باب مفصل‌ترین بخش کتاب المستقصی است ونراقی دراین باب قدرت علمی خودرا نشان می‌دهد. آراء محققّان پیش مانند قطب شیرازی ودیگران را نقادی می کند. در این‌باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی وسپس به‌بحث درباره هریک جداگانه می‌پردازد و درضمن این اصول است که مباحث ارزنده دقیقی دارد و در باره اصول اختراعی قطب شیرازی وتحقیقات نظام نیشابوری نقد وتحقیق می کند. در ذیل (تتمیم) که درپایان باب اسناد آورده است ص ۵۱۲ نسخه میگوید.

«إعلم ان للمباحث المذکورة فی هذا الباب اصول وقوانین یحتاج الیها فی المسائل الآتیة فلابد من معرفتها التحصیل والاطلاع بها علی احوال الکواکب فی اختلاف حرکاتها

۱- فهرست کتابخانه مجلس، ج ۱۹ ص ۴۹۹ والذریعة، ج ۲۱ ص ۲۱.

بحسب الرویة علی وجه یوافق قواعد الحکمة ، وما ذکرمنها فی کتب الهیئة انماذکر فیها علی سبیل الحکایةای مجردا عن البراهین وانما ذکرت براهینها فی المجسطی بالفعل اوبالقوه ونحن اوردنا براهین الجمیع ما استنبطناه من اللم لتوقف ادراك المطلوب کماینبغی والوصول الی حقیقته علیها . . . » :

کتاب المستقصی پیش از پایان تتمیم باب اسناد حرکات ناتمام مانده است .

مولی مهدی نراقی فیلسوف وریاضی‌دان محقق صاحب نظر وپرمایه‌است که آثار ارزنده علمیش‌دراین دو رشته تاکنون شناخته نبود ومؤلفاتی که درسرگذشت‌ها وفهارس ازاو یاد می‌شود بیشتر فقهی واصولی واخلاقی است ومشهورترین آنها معتمد الشیعه در فقه وجامع السعادات دراخلاق وتجرید دراصول‌است . ازآثار ریاضی اویک نسخه از توضیح الاشکال در فهرست دانشگاه مجلد چهارم معرفی شده ومشکلات العلوم که مجموعه‌ایست کشکول مانند وحاوی پاره‌ای از معضلات مسائل ریاضی نیز دردست وبچاپ رسیده است .

المستقصی مباحث هیئت قدیم را بسیار روشن وجامع الاطراف بیان می‌دارد ودر بحث حرکت وضعی زمین می‌گوید که به اتفاق علماء فرنگ زمین حرکت وضعی دارد واین نشان می‌دهد که با افکار جدید آشنا بوده است .

۳ــ کتاب محصل الهیئة بعربی.

مؤلف در مقدمه کتاب چنین گوید :

« . . . یقول الاحقرمهدی ابن ابی‌ذر : هذا ما اردت من محصل مسائل الهیئة علی اخصر تقریر واحسن تحریر مجرداً من الزوائد والفضول ومرتباً علی ابواب ذات فصول . . . » .

نسخه خوش‌خط پاکنویس شده این کتاب دراختیارنگارنده است که بالمعه الهیه دریک مجلد می‌باشد . تاریخ استنساخ کتاب ۱۲۰۹ .

نسخه دیگر کتاب محصل الهیئة که باکتاب لمعه الهیه دریک مجلد می‌باشد در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می‌شود (۱) .

۱ـ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه ، ج ۳ ذیل ۲ ص ۲۷۷۸ ، الذریعة ج ۲۱ ، ص ۱۵۱ .

۴- کتاب معراج السماء فی الهیئة :

این کتاب را که حاج ملا احمد نراقی در فهرستی بخط خود از جمله مصنفات پدرخویش در علم هیئت نام برده است بجز برخی اوراق پراکنده‌ای نسخه تمام و کاملی از آن بدست نیامده است (۱) .

اینک اسامی مؤلفات ریاضی مولی مهدی نراقی که دراین کتابخانه یادرجای دیگر موجود است ویا نام آن در ریاض الجنه یا مؤلفات نراقی آمده یاد می‌شود :

۱- المستقصی درهیئت (کتاب حاضر) .

۲- المحصل کتابی کوچک است درهیئت نسخه آن را آقای نراقی دارند وفیلم آن درکتابخانه موجود است .

۳- توضیح الاشکال تحریر دیگریست ازکتاب اصول اقلیدس وچند نسخه از آن دراین کتابخانه موجود است (تا پایان مقاله ششم) .

۴- حاشیه شرح مجسطی ، نراقی درالمستقصی ازاین حاشیه یاد می کند .

۵- حواشی براکرثاوذوسیوس که فیلم آن در این کتابخانه واصل آن در نزد آقای نراقی موجود است .

۶- رساله فارسی در عقود انامل . در این کتابخانه یک نسخه ازآن دیده‌ام .

۷- رساله حساب به نقل آقای سید محمد کلانتر از روضات الجنات .

۸- رساله تحریراکرثا وذوسیوس .

طائرقدسی

نام دیوان اشعار فارسی وعربی محقق نراقی

ازجمله آثار ادبی گمنام وناشناخته نراقی اول دیوان اشعار اوست که به‌گفته زنوزی نویسنده عالی قدر معاصر وی درکتاب ریاض الجنة وهمچنین مؤلّف کتاب نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان (۲) بالغ برسه هزار بیت بوده است . ولی تاکنون

۱- الذریعة ، ج ۲۱ ص ۳۳ .

۲- الذریعة ، ج ۲۱ ص ۱۳۳ .

نسخه تمام وجامع آن دیده نشده وقریب سیصد بیت اشعار پراکنده‌ای‌هم که از مأخذ گوناگون بدست آمده از لحاظ کیفیت عموماً عرفانی وحکیمانه نظیر اشعار شیخ الرئیس ابوعلی سینا می‌باشد که همگی درقالب مثنوی وساقی نامه گفته شده است .

از آنجمله درمقام خطاب به نفس ناطقه انسانی واشاره به سیر تحولات روحانی آن باقتفای قصیدهٔ عینیه معروف ابن سینا که با این مطلع آغاز گردد :

هبطت إلیک من المحلّ الأرفع   ورقاء ذات تعزّزٍ وتمنّع

نراقی گوید :

چرا آخر ای مرغ قدسی مکان   جدا ماندی از مجمع قدسیان
چرا مانده‌ای دوراز اصل‌خویش   چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای بلبل خوشنوا   بزاغان شدی همسر و همصدا
غریب از دیار حقیقت شدی   گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست   فراموش کردی تو عهد الست
نبودی تو آن شاهباز جهان   که‌دراوج وحدت بُدت آشیان؟
نبودی تو آن طایر لامکان   که‌درصقع لاهوت بودت مکان؟
ترا بود پرواز در اوج عرش   مقیّد چرائی بزندان فرش
همی ترسم ای بلبل بوستان   که دیگر نبینی رخ دوستان
همی ترسم ای جان عالی مقام   بمانی بچاه طبیعت مدام
همی ترسم ای مرغ فرخنده پی   که دیگر نبینی حریفان حی
همی ترسم ای طایر خوشنوا   که از سدره افتی به تحت الثری
همی ترسم ای جان جبریل سیر   که از کعبه افتی بویرانه دیر
همی ترسم ای هدهد خوش خبر   نشان سلیمان نبینی دگر
همی ترسم ای مرغ برکنده بال   بچنگال زاغان شوی پایمال
همی ترسم ای مرغ بطحا مقام   که دور افتی از زمزم واز مقام

نه بینی دگر کعبه و مستجار   نشانی نیابی دگر زان دیار
جدا مانی از مروه و از صفا   ز بیت الحرام و ز خیف و منی
برافشان پرای مرغ قدسی مکان   پر و بال ز آمیزش خاکیان
بخود دربی از این قفس برگشا   بصقع سماواتیان پر گشا
ز پا بگسل این دام دار غرور   به پر تا باوج سرای سرور
مغنّی بیا ساز کن ارغنون   که آمد بسر باز شور جنون
بیا ساقیا من بقربان تو   فدای تو و عهد و پیمان تو
بده ساقی آن باده خوشگوار   که ایام دی رفت و آمد بهار
مئی ده که افروزدم عقل و جان   فتد بر دلم عکس روحانیان
بیا ساقی ای مشفق چاره ساز   بده یک قدح زآن می غم گداز
که برهم زنم عالم خاکیان   کنم رقص براوج افلاکیان
بدور افکنم عالم خاک را   کنم سیر ایوان افلاک را
بسوزم از آن دلق سالوس را   بدور افکنم نام و ناموس را
بتازم براوج فلک رخش را   به بینم عیان کرسی و فرش را
« نراقی » از اینگونه گفتارها   برون رفتی از حدّ خود بارها

علامه نراقی گاه نیز باقتضای مقام و درخور شخص مخاطب، اشعار عربی‌هم انشا می‌نماید، از آنجمله هنگام ارسال یکی از تألیفاتش برای مطالعه دوست دیرین وصمیمی خود آقا سید مهدی طباطبائی بحرالعلوم، به نجف با این ابیات اورا یاد می کند:

ألا قل لسکّان ذاك الحمی   «هنیئاً لکم فی الجنان الخلود
أفیضوا علینا من الماء فیضا   فنحن عطاش وأنتم ورود»

سید مهدی بحرالعلوم نیز به نراقی چنین پاسخ می‌دهد :

ألا قل لمولی یری من بعید   جمال الحبیب بعین الشّهود
«لك الفضل من غائب شاهد   علی شاهد غائب بالصّدور

فنحن علی الماء نشکو الظماء و أنتم علی بعدکم بالورود»

حواشي و تعلیقات بر آثار متقدمین

نراقی علاوه بر مصنفات علمی گوناگون که پاره‌ای از نسخه‌های خطی آنها نامبرده و شناخته شد بر بسیاری از کتابهای علمی متقدمین درضمن مطالعات خویش حواشی و تعلیقاتی نگاشته که به‌گفته زنوزی تعداد آنها بالغ بر پنجاه رساله می‌گردد. نکته قابل تذکار آنکه براثر قدرت علمی وحسن سلیقه وذوق سرشار درتألیف وتصنیف که موهبتی خاص واستثنائی می‌باشد همواره عقاید وتحقیقات خود را همچون رساله مستقلی درموضوع مورد بحث تدوین نموده بنوعی که خود بخود وبدون توجه به متن کتاب هم واجد ارزش علمی مهم وعلیحده‌ای می‌باشد.

چندین جزوه واوراق ازاینگونه تحقیقات که درحاشیه کتابهای مورد مطالعه وی نوشته شده است اکنون درکتابخانه نگارنده وجود دارد.

آثار علمی چاپ شده

از

ملا مهدی نراقی

۱ـ جامع السّعادات

چاپ سنگی این کتاب در سال ۱۳۱۲ هـ . ق . توسّط حاج محمد تقی کاشانی مشهور به عطّارها در تهران صورت پذیرفت وسپس چاپ حروفی آن که بوسیلهٔ آقایان سید محمد کلانتر وشیخ محمد رضا مظفّر تصحیح انتقادی شده بود در سال ۱۳۴۳ هـ . ش . درنجف انجام شد واز روی آن چاپ مکررا درقم وبیروت تجدید چاپ گردید . ترجمه فارسی این کتاب تحت عنوان علم اخلاق اسلامی توسط دکترسید جلال الدین مجتبوی درسال ۱۴۰۵ هـ . ق . انجام وبوسیله انتشارات حکمت چاپ ومنتشر گردیده است .

۲ـ انیس الموحّدین

از این کتاب چاپهای مکرر سنگی درسالهای ۱۳۱۷ و۱۳۲۹ و۱۳۴۷ در تهران صورت پذیرفت وسپس تصحیح انتقادی آن بوسیله شهید آیة‌الله قاضی طباطبائی انجام گرفت وبا مقدمه استاد حسن حسن زاده آملی در سال ۱۳۶۳ هـ . ش : بوسیله انتشارات الزهراء چاپ شده .

۳ـ قرة العیون

این کتاب با تعلیق وتصحیح ومقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی و پیشگفتار آقای حسن نراقی درسال ۱۳۵۷ هـ . ش . بوسیله انجمن حکمت وفلسفه اسلامی چاپ ومنتشر شده است .

٤ـ اللمعة الالهیة

این کتاب همراه با الکلمات الوجیزة در انجمن حکمت وفلسفه در سال ۱۳۵۷ ه . ش . چاپ شده است .

٥ـ الکلمات الوجیزة ← رجوع شود به شماره ٤

٦ـ محرّق القلوب

این کتاب مقتل بزبان فارسی است ومکرّرا چاپ شده از جمله درسال ۱۲۹۷ ه . ق . که همراه باکتاب مهیج الاحزان که درهامش آن آمده طبع گردیده است .

۷ـ مشکلات العلوم

درسال‌های ۱۳۰۵ و۱۳۱۰ ه.ق. با چاپ سنگی منتشر شده است .

۸ـ انیس التّجار فی فروع التجارة

این کتاب با حواشی سیدکاظم طباطبائی در سال ۱۳۱۷ ه.ق. وبا حواشی شیخ عبدالکریم یزدی درسال ۱۳٤۹ ه . ق . درتهران چاپ شده‌است .

۹ـ تجرید الاصول

این کتاب که دراصول فقه است درسال ۱۳۱۷ ه.ق. درتهران بصورت سنگی چاپ شده است .

۱۰ـ نخبة البیان

این کتاب در وجوه تشبیه واستعاره ومحسنات بدیعیه است ودر ۱۳۳۵ ه . ق . باهتمام آقای حسن نراقی چاپ ومنتشر شده است .

اصلاح شفای چاپ قاهره با متن نراقی

ملا مهدی نراقی که خود حکیم و فیلسوف درجهٔ یک بوده مسلما درنقل متن شفای ابن‌سینا نهایت دقت علمی را بکاربرده ومتن او ازصحیح ترین متون شفا است که تاکنون دردسترس اهل علم قرارگرفته‌است برای آنکه این مدّعا بطوراجمال اثبات گردد برخی از عبارات ابن سینا راکه در چاپ قاهره آمده با آنچه‌که نراقی در شرح خود نقل کرده مقایسه می‌کنیم وخوانندگان محترم می‌توانند در این موارد نسخه چاپ قاهرة خود را اصلاح کنند ودر موارد دیگر خود به مقایسه واصلاح بپردازند .

واماّ المقدار فلفظه اسم مشترك فيه ماقد يقال لـه مقدار ص ١١ س ١٤ (قاهره)
واما المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما قد يقال لـه مقدار ص ٥٥ س ١٠ (نراقى)
فان الحدود تجب للمقدار من جهة استكمال المادّة به ص ١٢ س ٤ (قاهره)
فان الحدود يعنى بها نهايات الاجسام التى تجب للمقدار . . . ص٥٨ س٣ (نراقى)

فى ان وجوده . : . من اىّ اقسام الموجود ص١٢ س ٩ (قاهـره)
فى ان وجوده . . . من اى اقسام الوجود ص ٥٩ س ١ (نراقى)
لان مبادى كلّ علم اخصّ هى مسائل فى العلم الاعلى ص ١٥ س ١ (قاهره)
لان مبادى كلّ علم اخص هى مسائل فى العلم الاعم ص ١٠٧ س ٣ (نراقى)
فتكون اذن مسائل هذا العلم فى اسباب الموجود . . . وبعضها فى عوارض الموجود ص ١٥ س ٧ (قاهره)

فتكون اذن مسائل هـذا العلم بعضها فى اسباب الموجود . . . و بعضها ص ١١٢ س ١٩ (نراقى)

والتّحقق لماهية الامور المشترك فيها ص ١٨ س ١٣ (قاهره)

التحيقق لماهية الأمور المشترك فيها ص ١٣٢ س ١٩ (نراقى)

من احوال طبيعية لها أن تجتمع وتفترق وتتحد وتنقسم ص ٢٤ س ٤ (قاهره)

من احوال الطّبيعة لها أن يجتمع ويتفرق ويتحدد وينقسم ص ١٨٠ س ٣ (نراقى)

حال العدم وحال الوجوب اى الوجود الضّرورى وشرايطه ص ٢٥ س ٥ (قاهره)

حال العدم وحال الوجوب فى الوجود الضّرورى وشرايطه ص ١٩١ س ١٩ (نراقى)

كالموجود والشّىء الواحد وغيره ص ٣٠ س ٤ (قاهره)

كالموجود والشّى والواحد وغيره ص ٢١٤ س ٣ (نراقى)

ولذلك من حاول ان يقوم فيها شيئا وقع فى اضطراب ص ٣٠ س ٥ (قاهره)

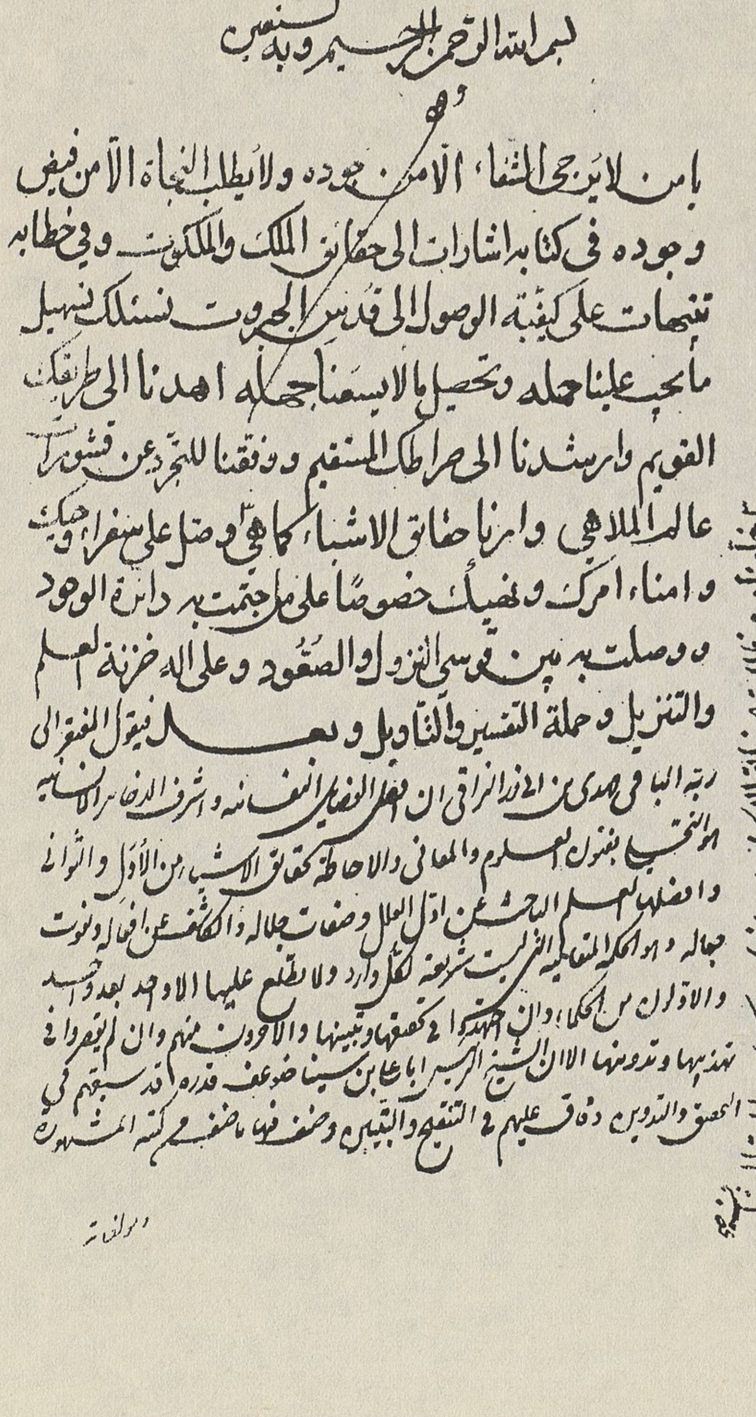
ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع فى اضطراب ص ٢١٧ س ١٩ (نراقى)

ومن تفهّمنا هذه الاشياء يتّضح لك ص ٣٦ س ٦ (قاهره)

ومن تفهيمنا هذه الاشياء يتّضح لك ص ٢٨٤ س ١٤ (نراقى)

لانه اوّل شىء مخبر عنه ص ٣٦ ٨ (قاهره)

لانه اوّل شىء يخبر عنه ص ٢٨٤ س ١٦ (نراقى)



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

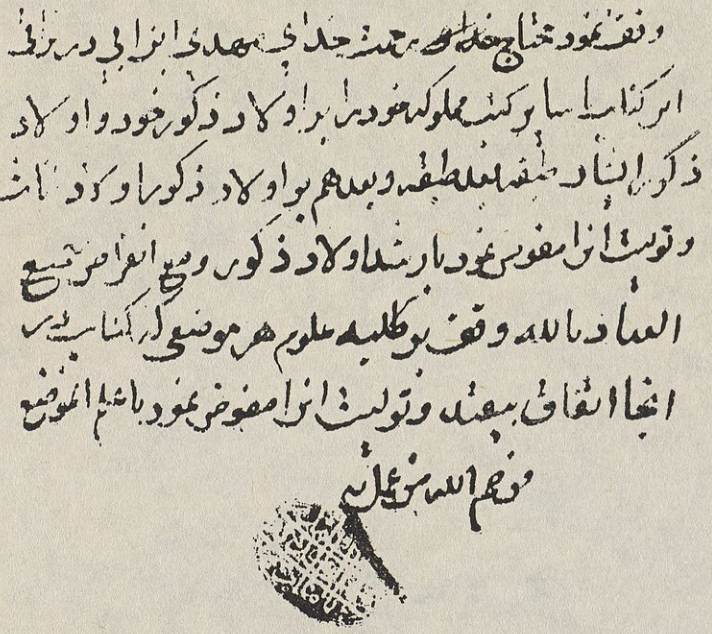
هو

يا من لا يرجى الشفاء الا من جوده ولا يطلب النجاة الا من فيض
وجوده في كتابه اشارات الى حقائق الملك والملكوت وفي خطابه
تنبيهات على كيفية الوصول الى قدس الجبروت نسئلك تسهيل
ما يجب علينا حمله وتحصيل ما لا يسعنا جهله اهدنا الى طريقك
القويم وارشدنا الى صراطك المستقيم ووفقنا للتجرد عن قشور
عالم الملاهي وارنا حقائق الاشياء كما هي ٣ وصل على سفرائك وحججك
وامناء امرك ونهيك خصوصا على من ختمت به دائرة الوجود
ووصلت به بين قوسي النزول والصعود وعلى آله خزنة العلم
والتنزيل وحملة التفسير والتأويل وبعد فيقول المفتقر الى
ربه الباقي مهدي بن ابي ذر النراقي ان افضل الفضائل النفسانية واشرف الذخائر الانسانية
هو التحلي بفنون العلوم والمعاني والاحاطة بحقائق الاشياء من الاوائل والثواني
وافضلها العلم الباحث عن اول العلل وصفات جلاله والكاشف عن افعاله ونعوت
جماله وهو الحكمة المتعالية التي ليست شريعة لكل وارد ولا يطلع عليها الا واحد بعد واحد
والاوائل من الحكماء وان اجتهدوا في كشفها وتبيينها والاخرون منهم وان لم يقصروا في
تهذيبها وتدوينها الا ان الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا ضوعف قدره قد سبقهم في
التحقيق والتدوين وفاق عليهم في التنقيح والتبيين وصنف فيها ما صنف من كتبه المشهورة

والشفاء

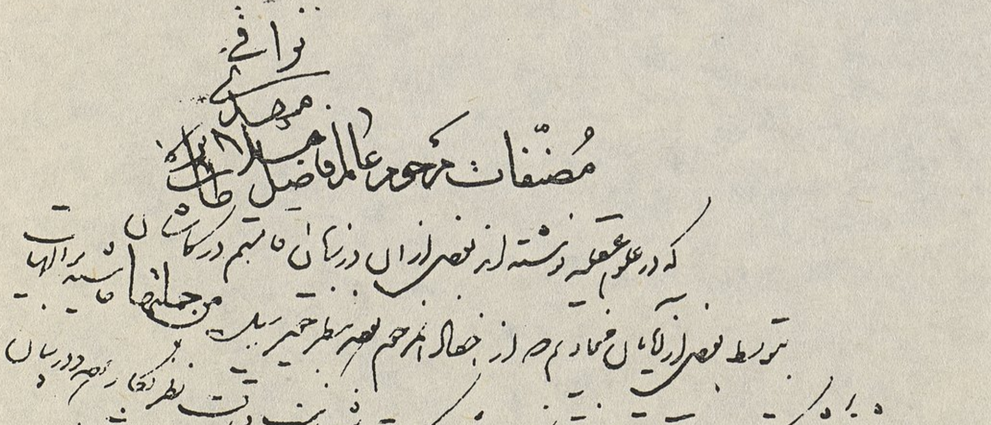
٣ خلصنا من ظلمات مضائق الامكان ونجنا من كربات طوارق الحدثان صح

صفحهٔ اول کتاب از نسخهٔ اصل که بخط مرحوم ملا مهدی نراقی است



وقف نمود محتاج خدای غنی محمد مهدی ابن ابی ذر نراقی
این کتاب را با سایر کتب مملوکه خود بر اولاد ذکور خود و اولاد
ذکور اولاد طبقة بعد طبقة و بعدهم بر اولاد ذکور اولاد اناث
و تولیت آن را مفوض نمود بارشد اولاد ذکور و مع انقراض جمیع
العیاذ بالله وقف نمود بر طلبه علوم هر موضعی که این کتاب در
آنجا اتفاق بیفتد و تولیت آن را مفوض نمود بحاکم آن موضع
ورحم الله من عمل به

وقف نامهٔ کتاب که بخط ومهر مرحوم ملا مهدی نراقی است



مصنفات مرحوم عالم فاضل ملا مهدی نراقی طاب ثراه
که در علوم عقلیه نوشته از بعضی از آن در [illegible]

دستخط مرحوم میرزا طاهر تنکابنی ونظر ایشان در بارهٔ این کتاب

فهرس الموضوعات

الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الالهيات - عشر مقالات

المقالة الاولى

(١) فصل فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولىٰ ٢

لتبيّن انّيته ٣

انّ العلوم الفلسفيّة ينقسم إلى النظرية وإلى العلمية ٤

فيكون الغاية فيها حصول رأى واعتقاد ٥

وانّ العمليّة هى الّتى يطلب فيها أوّلا استكمال القوّة النّظريّة . . . ٦

انّ النّظريّة منحصرة فى أقسام : الطّبيعيّة والتّعليمية والإلهيّة ٨

انّ الطّبيعيّة موضوعها الأجسام من جهه ماهى متحركّة وساكنة ٩

انّ العمليّة موضوعها إمّا ما هو كم مجرّد عن المادّة . . . ١

انّ الإلٰهيّة تبحث عن الأمور المفارقة للمادّة بالقوام والحدّ ١١

انّ هذا العلم الّذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأولىٰ وانّه الحكمة المطلقة ١٦

فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ؟ ١٦

انّ موضوع كلّ علم هو أمر مسلّم الوجود فى ذلك العلم ١٧

هل موضوعه الأسباب القصوىٰ للموجودات كلّها ٢٨

ليس علم آخر يتضمّن الكلام فى الأسباب القصوىٰ غير هذا العلم ٤٠

بطلان انّ هذا العلم موضوعه الأسباب القصوىٰ ٤١

(٢) فصل فى تحصيل موضوع هذا العلم ٤٢

انّ العلم الطّبيعىّ موضوعه الجسم ٤٣

العلم الرّياضىّ موضوعه إمّا مقدار مجرّد عن المادّة فى الذّهن أومأخوذ مع مادّة ٤٦
العلم المنطقىّ موضوعه المعانى المعقولة الثّانية ٤٨
البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر ٥١
أمّا العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات ٥٥
أمّا المقدار فلفظه اسم مشترك ٥٥
وأمّا موضوع المنطق من جهة ذاته خارج عن المحسوسات ٥٩
ولايجوز أن يوضع لها موضوع مشترك ٦٠
ومطالب هذا العلم الأمور الّتى تلحقة بما هو موجود ٦٩
ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة إلى اجزاء ١٠٥
فهذا هوالعلم المطلوب فى هذه الصّناعة وهوالفلسفة الأولى ١١٣
وهو ايضا الحكمة الّتى هى أفضل علم بأفضل معلوم ١١٤
فقد ظهر ولاح حينئذ أنّ الغرض فى هذا العلم أىّ شىّ هو ١٢٣

(٣) فصل فى منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه ١٢٧

الفرق بين النّافع والخير وبين الضّارّ والشّرّ ١٢٧
العلوم تشترك فى منفعة واحدة وهى تحصيل كمال نفس الإنسانية ١٢٩
أمّا مرتبة هذا العلم فهو أن تتعلّم بعد العلوم الطّبيعيّة والرّياضيّة ١٣٦
العلم الطّبيعىّ والرّياضىّ أفادنا برهان «إنّ» ثم يفيدنا هذا العلم برهان «لمّ» ١٤٧
إنّ لنا سبيلا إلى إثبات المبدء الأوّل لامن طريق الإستدلال من الإمور المحسوسة ١٥٦
من حقّ هذا العلم أن يكون مقدّما على العلوم كلّها ١٦٣
وأمّا اسم هذا العلم فهو انّه فيما بعد الطّبيعة ١٦٤
الطّبيعة يقال للجرم الطّبيعىّ الّذى له الطّبيعة ١٦٤

يستحقّ أن يقال له علم ما قبل الطّبيعة ١٦٥
الّتى ينظر فيها فى الحساب والهندسه هى أيضاً قبل الطّبيعة ١٦٦
وأمّا العدد فالشّبهة فيه آكد ٢٧٥
ويشبه فى ظاهر النّظر أن يكون علم العدد هو من علم ما بعد الطّبيعة ١٧٦
البيان المحقّق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطّبيعة ١٧٨

(٤) فصل فى جملة ما يتكلّم فى هذا العلم

ينبغى فى هذه الصّناعة أن يعرف حال نسبة الشّىء والموجود إلى المقولات ١٩١
وأن ننظر فى حال الّذى بالذّات والّذى بالعرض ١٩٢
ويجب أن نعرف حال الجوهر الّذى هو كالهيولى ١٩٥
وينبغى أن نعرف طبيعة العرض وأصنافه ١٩٦
ويليق أن نعرف حال الكلّى والجزئىّ والكلّ والجزء ١٩٧
ثمّ الكلام فى التّقدّم والتّأخّر والحدوث وأصناف ذلك ١٩٨
فهذه لواحق الوجود بما هو وجود ١٩٩
ولأنّ الواحد مساوق للوجود يليق بنا أن ننظر أيضا فى الواحد ١٩٩
فإذا نظرنا فى الواحد وجب أن ننظر فى الكثير ١٩٩
وهناك يجب أن ننظر فى العدد وما نسبته إلى الموجودات ١٩٩
ثم ننتقل بعد ذلك إلى مبادى الموجودات فنثبت المبدء الأوّل ٢٠٠
ثمّ نبيّن كيف نسبته إلى الموجودات عنه ٢٠١
وندلّ بعد ذلك على جلالة قدر النّبوّة ٢٠١
وندلّ على الإخلاق والأعمال الّتى يحتاج إليها النّفوس الإنسانية ٢٠١
ونعرف أصناف السّعادات ٢٠١

(٥) فصل فى الدّلالة على الموجود والشّىء وأقسامهما الأوّليّة ٢٠١

الموجود والشّىء والضّرورى معانيها يرتسم فى النّفس ارتساما أوّليّا ٢٠٢

ليس يمكن أن يبيّن شىء منها ببيان لادور فيه ٢١٧

الموجود والمحصّل والمثبت أسماء مترادفة على معنى واحد ٢٢١

الشّىء وما يقوم مقامه قد يدلّ فى اللّغات كلّها ٢٢٤

انّ الشّىء قد يكون معدوما ٢٤٢

الخبر دائما يكون عن شىء متحقّق فى الذّهن ٢٤٩

المعدوم المطلق لايخبر عنه بالإيجاب ٢٤٩

انّ المخبر عنه لابدّ من أن يكون موجودا وجود مّا فى النّفس ٢٧٠

وقد يعسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتّعريف المحقّق ٢٧٩

على أنّ أولى هذه الثّلاثة فى أن يتصوّر أوّلا هو الواجب ٢٨٤

الواجب يدّل على تاكّد الوجود والوجود أعرف من العدم ٢٨٤

بطلان قول من يقول : « انّ المعدوم يُعاد » ٢٨٤

شرح

الالهيات من كتاب الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

يا من لا يُرجى الشّفاء إلّا من جوده ، ولا يطلب النّجاة الّا من فيض وجوده ، فى كتابه إشارات إلى حقائق المُلك والملكوت ، وفى خطابه تنبيهات على كيفيّة الوصول إلى قدس الجبروت . نسئلك تسهيل ما يجب علينا حمله ، و تحصيل مالا يسعنا جهله ، إهدنا إلى طريقك القويم ؛ وارشدنا إلى صراطك المستقيم ، ووفّقنا للتجرّد عن قشورات عالم الملاهى ، وأرنا حقائق الأشياء كما هى . خلّصنا من ظلمات مضائق الإمكان ، ونجّنا من كربات طوارق الحدثان ، وصلّ على سفراء وحيك وأمناء أمرك ونهيك ، خصوصاً على من ختمت به دائرة الوجود ، ووصلت به بين قوسى النّزول والصّعود وعلى آله خزنة العلم والتّنزيل وحَمَلة التّفسير والتّاويل .

أمّا بعد ، فيقول المفتقر إلى ربّه الباقى **مهدى بن أبى ذر النّراقى** إن أفضل الفضائل النّفسانيّة ، هوالتّحلى بفنون العلوم والمعانى ، والإحاطة بحقائق الأشياء من الأوّل والثّوانى ، وأفضلها العلم الباحث عن أوّل العلل وصفات جلاله والكاشف عن أفعاله ونعوت جلاله ، وهوالحكمة المتعالية الّتى ليست شريعة لكلّ وارد ، ولا يطّلع عليها الّا واحد بعد واحد ، والأوّلون من الحكماء وان اجتهدوا فى تحقيقها وتبيينها ، والآخرون منهم وان لم يقصّروا فى تهذيبها وتدوينها ، إلّا إنّ **الشّيخ الرّئيس أبا علىّ بن سينا** — ضوعف قدره — قد سبقهم فى التّحقيق والتّدوين ، وفاق عليهم فى التّنقيح والتّبيين ،

وصنّف فيها ما صنّف من كتبه المشهورة ومؤلّفاته المعروفة ، وكان من بينها الالهيات من كتاب الشفاء أجلّها شأنا وأقويٰها بيانا وبرهانا ، قد تضمّن أكثر مسائلها ، و احتوى على عوالى النّكت وجلائلها ، إلّا انّه لصعوبته لايذلّ إلّا لأوحديّ من فحول العلماء ، ولاتنقح إلّا لالمعيّ من أكابر الحكماء ، وقدتصدّیٰ لشرحه وتوضيحه غير واحد من أولى البراعة وجمّ غفير من مشاهير الصّناعة ، واستخرجوا دقائق الرّموز والأسرار ، وأبرزوا مخدّرات النّكت من حجب الأستار ، إلّا انّهم اكتفوا بتعليق الحواشى على بعض مشكلاته ، ولم يأت منهم أحد بالشّرح الكاشف عن جميع مفصّلاته ، فبدالى أن أعلّق عليه مايكون بتوضيحه وافيا ، ولتحقيق مطالبه كافيا ، فشرحته شرحا لايخرج منه شيء من المقاصد ، وجعلتها ككتاب واحد ، وها أنا أعرضه على الأحرار من العلماء والمصنّفين من أكابر الحكماء ، ملتمسا منهم إصلاح الفاسد وترويج الكاسد ، فإنّى معترف بالقصور ، ولا أدفع عن نفسى العجز والفتور ، ومع ذلك من أبناء الزّمان الّذى يكدّر الفكر والنّظر ، ولم يبق فيه من حقيقة العلم عين ولا أثر ، سدّت مصادره وموارده ، وعطّلت مشاهده ومعاهده ، وخلت دياره ومراسمه ، وعفت أطلاله ومعامله ، وذهب أصحابه من الأرض ، وغابوا وتفرّقوا أيدى سبا ، فيا لمصاب الدّهر ممّا أصابوا ، ومن بقى منهم استوطنوا زوايا الخمول ، واعتكفوا فيها بدمع همول ، لايوجد فى منازلهم غير التّراب والحصىٰ ، واخذت جردان بيوتهم تمشى بالعصا ، فوربّ النّظام الأتمّ ، ومخرج الوجود من العدم ، انّ اخواننا السّابقين وسلفنا البارعين لوكانوا فى مثل هذا الزّمان المظلم والعصر المدلهمّ لكانوا أمثالنا فى جمود النّظر ، ولم يبق منهم إسم ولا أثر ، فاسئل الله حسن التّوفيق و إصابة الحقّ بالتّحقيق ، وها أنا شارع فى المقصود بإعانة الصّمد الودود .

قال الشّيخ — ضوعف قدره — **الفَنُّ الثّالِثُ عَشَر مِن كِتابِ الشِّفاءِ فِي الإلٰهيّاتِ عَشْر مَقالاتٍ . المَقالَةُ الأولىٰ :**

فَصل فِي ابتِداءِ طَلَبِ مَوضُوعِ الفَلسَفَةِ الأولىٰ .

هذا الفصل مع تاليه فى هذا الطّلب ولذا أقحم لفظ الإبتداء ، وكان ايراده فى

فصلين لتنشيط النّاظر أو اختصاص الثّانى بإثبات الموضوعيّة للمطلوب ، والأوّل بنفيها عن غيره .

قيل : تعيين كلّ علم وموضوعه من الوضعيّات فأىّ حاجة إلى الإثبات .

قلنا : **المعلّم الأوّل** لمّا لم يتعرّض لموضوع هذا العلم وإن عيّن ساير الموضوعات فالشّيخ عيّنه بالقرائن والأمارات ، على أنّ الوضع فرع الشّرايط والمناسبات المعتبرة فيه ، والشّيخ فى مقام الإثبات لم يزد على بيان ذلك .

وأصل الفلسفة فى اليونانيّة التّشبّه بالحقّ نقلت إلى هذا العلم لإيجابه له .

لِيَتَبَيَّنَ إِنِيَّتُه بالياء أى كونه اىّ علم او بالنون أى حقيقته أو ثبوته اللّازم لتميّزه اللّازم لتميّز موضوعه ، أو ثبوت موضوعه ، أو موضوع الموضوع ، إذ هذا العلم كما ياتى يبحث عن أحوال الموجود وأنواعه حتّى يتخصّص على وجه يصير موضوعا لعلم آخر .

قيل : الموجود بديهىّ المهيّة والثّبوت فكيف يطلب ليتبيّن ثبوته .

قلنا : بداهته فى هليّته البسيطة أعنى التّصديق بثبوته فى نفسه لا فى هليّته المركّبة أعنى التّصديق بثبوته لغيره أى موضوعيّته لهذا العلم على أنّ البديهىّ التّصديق بثبوته بعنوان الموجوديّة دون الموضوعيّة ، والقضيّة يختلف باختلاف العنوان ثمّ كونه بالياء اقرب معنى وبالنّون لفظا .

وَإِذْ وَفَّقَنَا اللّٰهُ وَلِيُّ الرَّحْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ أى التّولىّ لإفاضة النّعم وتهيئة الأسباب المؤدّية إلى المطلوب **فَأَوْرَدْنَا مَا وَجَبَ إِيرَادُهُ مِنْ مَعَانِى الْعُلُومِ الْمَنْطِقِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ وَالرِّيَاضِيَّةِ** أى مسائلها فقط ، أو مع سائر أجزائها **فَبِالْحَرِىِّ أَنْ نَشْرَعَ** والحرىّ إمّا مصدر أو فعيل ، وعلى الأوّل خبر لـ «أن نشرع» بتقدير الموصوف ونحوه ، وعلى الثّانى كذلك إن لم يزد الباء وإلّا فمبتدء .

فِى تَعْرِيفِ الْمَعَانِى الْحِكْمِيَّةِ أى بيان مسائل الحكمة الإلٰهيّة ، لانصراف المطلق إليها . وتخصيص المعانى بالمسائل يصحّح النّسبة لصدق انتسابها إلى الحكمة والحكمة بالإلٰهية يدفع الإيراد بأنّ العلوم الثّلاثة مندرجة تحت الحكمة فلا معنى

لكون الشّروع فى تعريفها العرفىّ أو اللّغوى بعد الفراغ منها لثبوت تعريفها فيها أيضاً وإيجاب الإندراج لصدق تبيين المعانى الحكميّة على تبيينها أيضاً .

وربما أريد بتعريف المعانى الحكميّة بيان تقاسيم العلوم أومن تقاسيم الوجود بتحصّل العلوم وموضوعاتها، ويمكن حمل «الياء» فى الحكميّة على المبالغة وجعل الحكمة بيانا للمعانى وإرادة حقائق الأشياء منها، إذا هذا العلم يعرّفها، أوعلى النّسبة وإرادة الحقائق من المعانى وانتسابها إلى الحكمة لكونها معرّفة لهـا .

فَنَبْتَدِىءُ مُسْتَعِينِينَ بِاللهِ فنقول :

إنّ العُلُومَ الْفَلْسَفِيَّةَ كَمَا أُشِيرَ إليه فِى مَواضِعَ أُخْرَى مِنَ الْكُتُبِ

هى أوائل المنطق وأواسطه وأوائل الطّبيعيّات من هذا الكتاب. فالكتاب بمعناه اللّغوى وحمل الكتب على غيره وجعل كلمة «من» بيانيّه يابى عنه قوله فيما بعد: «فهذا قدرما يكون قد وفّقت» الخ .

يَنْقَسِمُ إلى النَّظَرِيَّةِ وَإلى الْعَمَلِيَّةِ وقَدْ أُشِيرَ إلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُما وَذُكِرَ فى أوائل المنطق **أنّ النَّظَرِيَّةَ هِىَ الَّتِى يُطْلَبُ فِيهَا** أى فى تحصيلها **استكمال القُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ مِنَ النَّفْسِ** أى كمالها تجريداً له عن معنى الطّلب، أو ما يستكمل به إطلاقا للمصدر على الإسم الحاصل به، فلا يردان ذكر «الإستكمال» بعد قوله: «يطلب فيها» لامعنى له **لِحُصُولِ الْعَقْلِ بِالفِعْلِ ، وذَلِكَ بِحُصُولِ الْعِلْمِ التَّصَوُّرِىِّ وَالتَّصْدِيقِىِّ بِأُمُورٍ لَيْسَتْ هِىَ هِىَ بِأنَّهَا أعْمَالُنَا وَأحْوالُنَا**

لمّا كان حقيقة الحكمة النّظريّة هى العلم بغير العمل من الموجودات، وغايتها الحاصلة منه استكمال القوّة النّظرية فالشّيخ عرّفها بـ«ـالغاية» مصرّحا بترتّبها عليه بقوله: «بحصول العقل بالفعل» فإنّ المراد منه ما أخذ فى حدّ النّظريّة من العلم الفعلى لامعناه المصطلح فـ«ـالباء» كما فى إحدى النّسختين للسّببيّة و«اللّام» كما فى الأخرى للتعليل ومدخولها سبب لاغاية، والجارّ حينئذٍ متعلّق بالاستكمال. ثمّ صرّح توضيحا بأنّ هذا الحصول كحصول العلم التّصورىّ والتّصديقىّ بغير أعمالنا . والحقّ اتّحاد الحصولين فى الواقع وتغايرهما

المصحّح للترتّب بمجرّد الإجمال والتّفصيل . و يمكن أن يراد بالعقل بالفعل معناه المعهود أى ملكة استحضار النّظريّات متى أريد من دون تجشم كسب جديد أو المستفاد لصدقه عليه لغة وصحّة القول بأنّ حصوله كحصول العلمين، وحينئذ يتغاير الحصولان ، و يتأتّى احتمال كون «اللّام» للعليّة الغائية وكون مدخولها غاية للإستكمال فيكون ذلك إشارة إليه ، أو إلى أوّل الحصولين ، وعلى التّقديرين هو الكمال الثّانى وثانيهما الأوّل للقوّة «واللّام» حينئذ متعلّق بقوله «يطلب» او بالإستكمال أو بمقدّر يكون صفة للقوّة النّظريّة إشارة إلى غايتها، فإنّ وجود تلك القوّة لذلك الحصول. ولاينافى كونه كمالا لها فإنّ الكمال مايتمّ به الشّىء ذاتا كان أو صفة ، فكلّ غاية كمال ولاينعكس . وحمل العقل بالفعل على النّفس إذا حصلت لها صورة جوهريّة تجعلها عقلا داخلا فى ضرب الملائكة كما ترى هذا .

وقيل : قول الشّيخ يفيد حصر النّظريّة فى العلم بغير العمل مع أنّه يبحث فيها عن الحركة والعقل بالفعل بما لايتعلّق بفعلنا من التّصوّر والتّصديق وحصوله بما يتعلّق به ظاهر .

وفيه أنّ مبنى الحصرين على الغالب على أنّ البحث عن الحركة فيها ليس من حيث أنّها فعلنا .

ثمّ لفظة «بأنّها» فى قوله : « ليست هى هى بأنّها » الخ إمّا بالكسر أى بوجودها وهويّتها ، فأوّل الضّميرين إسم «ليست» وثانيهما خبره أو تاكيده، و«اعمالنا» نصب على الحالية أوالخبريّة اوبالفتح على الخبريّة إن كانت «هى» تاكيدا ، وعلى الحاليّة إن كانت خبراً، وعلى التقديرين «اعمالنا» رفع على الخبريّة لـ«أنّها» .

فَيَكُونُ الْغَايَةَ فِيهَا حُصُولُ رَأْيٍ وَاعْتِقَادٍ أى علم تصوّرى وتصديقى أو تصديقىّ بأن يكون العطف للتّفسير وترك التّصوّرى حينئذ لما قيل إنّ عدّ المبادى والموضوع من أجزاء العلوم كما فعله الشّيخ هنا مسامحة للتّنبيه على شدّة احتياجه إليهما وإلا فحقيقة كلّ علم هى نفس مسائله أو التصديق بها .

فإن قيل: الإعتقاد نفس العلم فيمتنع كونه غاية له إذا الغاية متقدّمة ذهنا متاخّره خارجا.

قلنا: للعلم معانٍ بالإشتراك أو الحقيقة والمجاز: مطلق الإدراك، ونفس المسائل، والتّصديق بها، والملكه الحاصلة من تكرّر الإدراكات. والاعتقاد غير معتبر فى بعضها فيمكن أن يكون هو المراد من العلم.

والتّحقيق أنّ غاية العلوم الغير الآليّه حصول أنفسها بمعنى أنّ صورها فى الذهن علّة لحصول نفسها فيه، و التّرتب فى الغايات غير لازم، و على هذا فالغاية الطّبيعيّة الأولىٰ لكلّ علم غير آلىّ حصول نفسه الّذى يمكن أن يعبّر عنه بالإعتقاد والكمال والعقل بالفعل، وهى على إرادة العلم الفعلىّ من العقل بالفعل متّحدة بالذّات متغايرة بالإعتبار وعلى إرادة المعنى المعروف منه. كذلك إن حمل حصول الرّأى والإعتقاد على حصولهما مرّة بعد أخرىٰ حتّى يرجع إلى العقل بالفعل، ويكون هذا الكلام تصريحاً بغائيّة ما علم غائيّته أولا بالاراة و إلّا كان بين العقل بالفعل والإعتقاد ترتّب و تعاقب على عكس المذكور بمعنى أنّ الأوّل مترتّب على الثّانى فيكون هذا الكلام إشارة إلى الغاية الأولىٰ وما ذكر أوّلا إلى الثّانية.

ثمّ لاريب فى أنّه يترتّب عليها غاية اخرىٰ هى الإبتهاج الحقيقىّ ولقاء الحقّ الأوّل الّذى هو غاية الكلّ، أى كمالها تجريداً له عن معنى الطّلب، إذ ما يستكمل به إطلاقا للمصدر على الإسم الحاصل به، فلا يرد أنّ ذكر الإستكمال بعد قوله «يطلب» مما لامعنى له **لَيسَ رأياً وَ اعتِقاداً فِى كَيفيةِ عَمَلٍ أو كَيفِيَّة مبدأ عملٍ** أى الملكات أو النّفس **مِنْ حَيثُ هوَ مبدأ عَمَلٍ** وعلى هذا فالتّرديد إشارة إلى الإختلاف فى كون موضوع العلميّة نفس العمل أو النّفس من حيث العمل واطلاق العمل على الملكة لكونها اثرا صادرا عنها. ويمكن ان يكون إشارة إلى قسمى العمليّة الفقه وعلم الأخلاق الّتى هى مبادى الأعمال.

و إنّ الْعَمَلِيّةَ هِىَ الّتِى يُطْلَبُ فِيهٰا أوّلاً استِكْمَالُ القُوّةِ النّظَرِيّةِ بِحُصُولِ الْعِلْمِ التّصَوّرِىّ وَالتّصْدِيقِىّ بِأمُورٍ هِىَ هِىَ بِأنّها

أعمالُنَا توضيح العبارة كما مرّ، والمراد بالأمور الملكات أو ما يعمّها والأفعال ليشتمل الفقه وكون العلم بهما كمالا للقوّة العاقلة بديهىّ فمنعه مكابرة .

قيل: ما يعلم للعمل به يكون غاية نفس العمل ثمّ غاية العمل هنا حصول ملكة العدالة والمطلوب منه عدم انفعال النّفس من القوى البدنيّة واستعلاؤها عليها ليستعملها على وفق المصلحة والأوّل أمر عدمى لايكون كمالا والثّانى كمال للعمليّة .

قلنا: كلّ ذلك لايمنع كون العلم به كمالا للنّظريّة وان كان معنى بالعمل وهو بالاستعلاء .

قيل: فيكون كمال السّافل غاية لكمال العالى وهو يوجب أن يستكمل بخدمته له .

قلنا: ممنوع لرجوع الكمالين إلى النّفس ولاضير فى كون أحد كماليها غاية الآخر، على أنّ غاية الإستعلاء عند هذا القائل حصول المعارف الحقّة وهو كمال للقوّة النّظريّة، ولاحجر فى كون بعض كمالاتها غاية لبعض آخر كما فى أكثر مسائل الحكمة النّظريّة .

ثمّ على التّحديدين للحكمتين إن اعتبر فيهما قيد الأعيان خرج المنطق منهما إذ بحثه عن المعقولات الثّانية الّتى لاوجود لها إلّا فى الذّهن وإلّا دخل فى النّظريّة إذ ليس وجودها بقدرتنا، وهذا مبنى على استعمال النّظرىّ والعملىّ فى تقسيم الحكمة كما هو المذكور هنا، وفى المنطق ولو استعملا فى تقسيم مطلق العلوم كما يقال، العلوم إمّا نظرية أى غير متعلّقة بكيفيّة العمل أو عمليّة أى متعلّقة بها، دخل فى العمليّة وإن كان العمل فيه ذهنياً. ولو استعملا فى تقسيم الصّناعات كما يقال، انّها إمّا نظرية أى لايتوقّف حصولها على ممارسة العمل، أو يتوقّف عليها، دخل فى النّظرية وكذا الفقه والطّبّ والعربيّة والحكمة العمليّة لعدم توقّف حصولها على مزاولة عمل وانحصرت العملية بمثل الكتابة والخياطة والحياكة.

فَيَحْصُلُ مِنْهَا أى من تلك العلوم **ثانياً إسْتِكْمَالُ القُوَّةِ العَمَلِيَّةِ بِالأَخْلَاقِ** وفى بعض النّسخ «ليحصل» باللّام وحينئذٍ يكون المراد أنّ مجرّد العلم بكيفيّة العمل لايكفى فى العمليّة بل لابدّ من العمل أيضاً، ولذلك قيل: «الحكمة خروج النّفس إلى كمالها الممكن فى جانبى العلم والعمل» فيتركّب حقيقتها منهما . واطلاق

العلم عليها تسمية للكلّ باسم الجزء. ولم يصرّح بغايتها كما فى النّظريّة اعتماداً على ظهورها ممّا ذكره سابقا . ومن قوله « فيحصل » الخ فيصير موافقا لما ذكره فى المنطق بقوله : « والفلسفة النّظريّة إنّما الغاية فيها تكميل النّفس بأن يعلم فقط ، والفلسفة العمليّة إنّما الغاية فيها تكميل النّفس لابان يعلم فقط ، بل بأن يعلم ما يعمل به » والنّظريّة غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل ، والعملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل . فالنّظريّة أولىٰ بأن ينسب إلى الرأى ، وعلى هذا يكون غاية العمليّة أيضاً من نفسها فيخرج عن الآليه ولو اخرج عنها العمل دخل فيها .

وَذُكِرَ أنّ النّظَرِيّةَ مُنْحَصِرَةٌ فِى أقسامٍ ثلاثة : « الطّبيعيّةِ ، والتّعليميّةِ ، والإلهٰيّةِ ، وجه الحصر على مايذكره من أن موضوع جميع العلوم هو الموجود قبل التّخصيص أو بعده هو انّ النّظريّة إمّا علم بأحوال الموجود المقارن للمادّة فى الحدّ والوجود أو المفارق عنها فيها أو فى الحدّ فقط ، والأوّل الأولىٰ والثّانى الثّالثة والثّالث الثّانية . وقد علم بذلك حدّ كلّ واحد منها ويلزم التقييد بالحيثيّة فى الأخرين لأنّ اعتبار المفارقة فى موضوعها من حيث الموضوعيّة لا من حيث الذّات ، إذ تمايز الموضوعات إمّا بالذات أو بالاعتبار كتمايز موضوعى الحساب ومبحث الكثرة من الإلـٰهى ، فإنّ موضوعها العدد وهو واحد بالذّات مختلف بالإعتبار ، فإنّ موضوع الأوّل هو العارض للمادّة و إن كان البحث عنه من حيث تجرّده فى الوهم ، وموضوع الثّانى هو المأخوذ من حيث هو هو ، وبذلك يندفع ما أورده صاحب الإشراق على الشّيخ وغيره بأنّهم جعلوا الحساب من الرّياضى مع تفريقهم بينه و بين الهندسه بانّ موضوعها المقدار ولايقع فى الأعيان إلّا فى مادّة ولايمكن توهمّه إلّا فى جسم وموضوعه العدد وهو من أقسام الموجود بما هو موجود ، إذ الوجود إمّا واحد أو كثير والكثرة هى العدد فلا يحتاج ذاتا ووجوداً إلى المادّة ، ولذا يعرض للمفارقات . ففى موضوع العلم الكلّى إن كفى امكان التّجرّد دخل فيه العدد وإن اشترط المفارقة بالكلّيّة خرج عنه أكثر مباحثه ، ثمّ جعل البحث عن العدد من الالهى ، وغيّر القسمة المذكورة إلى مايوجب دخوله فيه . ووجه الإندفاع ماظهر من أنّ موضوع

الحساب هوالعدد العارض للمادّة لامطلقا ، وان قطع النّظرعنها عند البحث عنه .

ثمّ بحث الالٰهى إمّا عن المفارقات أو عن الكلّيّات ، والقدماء ثلّثوا القسمة بجعلها قسماً واحداً لوحدة موضوعها وارسطو ومن تابعه ربّعوها بجعلها قسمين وعلى دخول المنطق فى النّظريّة يزيد قسم آخر .

وَإنّ الطّبيعيّةَ مَوضوعُها الأجسامُ مِن جِهةِ ما هِيَ مُتَحرِّكةٌ وَساكِنةٌ

لفظة «ما» موصولة والعايد إليها محذوف والضمير للأجسام أى من جهة ما به الاجسام متحرّكة وساكنة وهو ليس إلّا الحركة والسّكون ، فالمعنى من جهة الحركة والسّكون وكان الّلازم زيادة لفظ «الإستعداد» أو «الصّحّة» أوأمثالها إذ إثباتهما قد يكون مطلوبا وجزء موضوع العلم لايكون فيه مطلوبا ، فلو دخل القيد فى الموضوع لم يكن البحث عنهما من الطّبيعى ولا اثبات الاعراض للجسم إثباتا للموضوع بل لجزئه وان خرج مع دخول التقييد لم يكن الحمل مفيدا ، وهذا لايرد على الأوّل لمنع بداهة كون الجسم مع الحركة أى مجموعهما متحرّكا ، فاللازم زيادة مثل «الإستعداد» حتى يكون الجزء الدّاخل هواستعداد مطلقهما والمحمول الخارج نفسها أواستعداد نوع خاصّ منهما كما فى قولهم: «الفلك قابل للحركة المستديرة» .

وقد يجاب بدون الزّيادة بأنّ الأوّل هو القدر المشترك بينهما ، والثّانى وهو خصوصيّة كلّ منهما هذا . وقيل الحقّ كما صرّح به الشّيخ فى المنطق أنّ موضوع الطّبيعى هوالجسم من حيث هوذو طبيعة هى الصّورة النّوعيّة ، إذ المحمولات فيه كالخير وأمثاله يثبت له بهذه الحيثيّة لامن حيث استعداد للحركة والسّكون ، وعلى هذا يمكن إرجاع كلامه هنا إلى ذلك بحملها على مطلق التّغيّر وعدمه دون التغيّر التّدريجى وعدمه ، ولما كان مبدأ التّغيّر فى الأجسام وهوالصّورة النّوعيّة فيرجع قوله «ذوطبيعة» إلى قولنا «ذومبدأ التّغير» موضوع يوجب اعتبار التّغيّر فيه فى الجملة وهوغير مطلوب فى الطبيعى وإن كان التّغيّر التّدريجى مطلوبا فيه .

ثمّ لقائل أن يقول : الّلازم من كون الموضوع وقيوده مسلّم الثّبوت فى العلم أن لا

يبحث فيه عن إثبات نحو وجودهما ، بل يكون وجودهما فى الأعيان أو الأذهان مسلّما فيه لا أن لا يبحث فيه عن أحوالها ، بعد إثباتهما إذ مدار العلم على البحث عن العوارض الذاتية للموضوع ، ولا شكّ انّ إثبات الحركة والسكون بالمعنى المذكور من وظيفة الالٰهى دون الطبيعى . فقولهم فى الطبيعى « السماء متحركة والأرض ساكنة » راجع إلى البحث عن أحوال الحركة والسكون بعد إثبات وجودهما بالمعنى المذكور ، إذ حاصله إنّ الحركة والسكون المثبت وجودهما للجسم فى الجملة يعرضان للسماء والأرض ، ويدلّ على ذلك صريحا قول الشيخ فى التعليقات : « مثال المعقولات الثانية فى العلم الطبيعة الجسم فإن إثباته يكون فى الفلسفة الأولىٰ ، وكذلك إثبات الخواصّ التى يصير بها الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات إلى علم المنطق » واما تحديد الجسم والحركة وتحديد مهيّتهما فيصح ان يكون الطبيعة . **وَبَحثُها عَنِ العَوارِضِ التى تعرض لَها بِالذات مِن هٰذهِ الجِهَة** أى من جهة الحركة والسكون وتعريف العرض الذاتى ياتى بعد ذلك .

وَإنّ التَعليميّة مَوضوعُها إمّا ما هو كمّ مجرّد عن المادّة بالذات أى ليست المادّة جزء له ليكون ذاتيا له كموضوع الهندسة والحساب ، فإنّ المادّة غير معتبرة فيه إذ هو مجرّد المقدار والعدد ، **وَإمّا ما هوَ ذو كَمّ** أى شىء مادّىّ ذو كمّ منفصل كموضوع الموسيقى فانّه الصوت من حيث قبوله النسب التاليفيّة الرّاجعة إلى الأعداد ، أو متّصل كموضوع الهيئة فإنّه الأجسام العلويّة والسفلية إمّا من حيث المقدار لا من حيث الجسميّة الطبيعيّة إن أريد بالهيئة البسيطة دون المجسّمة ، أو بالعكس لو اريد بها العكس ، أو الأعمّ لو أريد بها الأعمّ والأوّل اولىٰ لقوله **وَالمَبحوثُ عَنهُ فيها أحوالٌ تَعرِضُ لِلكَمّ بِما هُوَ كَمّ** وعلى الأخيرين ينبغى أن يراد بالكمّ ما يعمّ الكمّ بالذات وبالعرض ، أو يقال اقتصر على احد الشقين من باب الإكتفاء **وَلا يُؤخَذُ فى حُدودِها** أى حدود التعليميّة **نَوعُ مادّةٍ** أى المادّة مطلقا إن كانت الإضافة بيانيّة ، او مادّة معيّنة إن كانت لاميّة ، والثانى أولى بعد حمل اليقين على النوعى دون الشخصى ، إذ بذلك يندفع ما قيل إنّ المراد بالمادّة المأخوذه تعقّلا فى الطبيعى دون الرياضى ، إن كانت مادّة مخصوصة

خرج بعض الطّبيعيّات، وإن كانت مادّة مّا خرج أكثر الرّياضيات ، إذ عدم التوقّف فى الأوّل إنّما هو بالنّسبة إلى مادّة متعيّنة باليقين الشّخصى دون النّوعى . والتوقّف فى الثّانى إنّما هو بالنّظر إلى مادّةما دون المادّة المتعيّنة بأحد التعيّنين .

ثمّ ما ذكره هنا على ما فسّرناه يطابق قوله فيما ياتى: « وأمّا العلم الرّياضى فقد كان موضوعه إمّا مقدارا مجرّدا فى الذّهن عن المادّة، وإمّا مقدارا مأخوذا فى الذّهن مع مادّة وإما عددا مجرّدا عن المادّة وإمّا عددا فى مادّة» **وَلا قُوَّةُ حَرَكَةٍ** أى قبولها كما فى الطبيعيّة .

وَإِنَّ الإلٰهيّةَ تَبْحَثُ عَنِ الأمُورِ المُفارَقَةِ لِلْمادَّةِ بِالقِوامِ أى التّحقّق بالفعل أعنى الوجود **وَالحَدِّ** أى الماهيّة **وَقَدْ سَمِعتَ أيضاً انّ الألٰهىّ هُوَ الّذِى يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الأسبابِ الأولىٰ لِلْوُجُودِ الطَّبِيعِىِّ وَالتَّعْليمىّ** وهى العقول الفعّالة لِلأجسام الطبيعية والتّعليميه **وَمَا يَتَعلَّقُ بِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ وَالعَوَارِضِ وَعَنْ مُسَبِّبِ الأسبابِ وَمَبْدَأِ المَبَادِى وَهُوَاللهُ تَعالىٰ جَدُّه** أى عظمته من « جَدَّ فُلانٌ فِى عينى » إذ اعظم .

والظّاهر انّ قوله: « وإنّ الالٰهيّة » إشارة إلىٰ الإلهى بالمعنى الأعمّ، وقوله: « وقد سمعت أنّ الإلٰهىّ» إشارة إلى الإلٰهى بالمعنى الأخصّ فقوله: « وما يتعلّق بهما » عطف على قوله: « للوجود الطّبيعى» ويحتمل عطفه على الأسباب حتّى يكون بمعنى آخر للالٰهى بالمعنى الأعمّ والأولى أظهر **فَهٰذا هُوَ قَدْرُ مَا يَكُونُ قَدْ وَقَفْتُ مِمَّا سَلَفَ لَكَ مِنَ الكُتُبِ وَلَمْ يُبَيَّنْ لَكَ مِنْ ذٰلِكَ** أى ممّا وقفت عليه **انّ الموضُوعَ لِلْعِلْمِ الإلٰهىّ مَا هُوَ بِالحقيقةِ إلاإشارَةً جرَتْ فِى كتابِ البُرهان من المنطق إنْ تَذكَّرتَها** وهى ماذكره فى الفصل الثّامن من المقالة الثّانية منه بقوله: « ولانّ الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون سايرالعلوم تحت العلم النّاظرفيهما، ولانه لاموضوع اعمّ منهما فلا يجوزأن يكون العلم النّاظرفيهما تحت علم آخر، ولأنّ ما ليس مبدأ لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هومبدأ لجميع

الموجود المعلول، فلايجوزأن يكون النّظر فيه فى علم من العلوم الجزئيّة، ولا يجوز أن يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئى لأنّه يقتضى نسبة إلى كلّ موجود، ولا هو موضوع العلم الكلّى العام لانّه ليس امراً كليّا عامّا، فيجب ان يكون العلم به جزء من هذا العلم .

ولأنّا قد وضعنا أنّ من مبادى العلوم ما ليس بيّنا بنفسه فيجب أن يبيّن فى علم آخر إمّا جزئى مثله أو أعمّ منه، فينتهى لامحـالة إلى أعمّ العلوم، فيجب أن يكون مبادى ساير العلوم تصحّح من هذا العلم، فلذلك يكون كانّ جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطيّة متّصلة انّه مثلا كقولنا: «إن كانت الدّائرة موجودة فالمثلّث الفلانى كذا» أو «المثلّث الفلانى موجود» فإذا صيّر إلى الفلسفة الأولى تبيّن وجود المقدّم فيبرهن انّ المبدأ كالدّايرة موجود فحينئذ يتمّ برهان ان ما يتلوه موجود فكان ليس علم من العـلوم الجزئيّة ما يبرهن على غير شرطىّ» انتهى والضّمير فى قوله: «انّه» راجع إلى القضايا أوالقضية المفهومة منها وتذكيره باعتبار الخبر أعنى «كقولنا» وقوله: «ما يتلوه» ألى ما يتلو المقدّم وهوقولنا: «فالمثلّث الفلانى كذا» أو موجود. وحاصله أنّ تالى الشّرطيّة فى العلوم الجزئيّة إنّما ثبت بثبوت مقدّمها وهو فى العلم الكلّى فبراهين مسائلها مأخوذة منه. ثمّ أورد على ما ذكره بعدم منافاة نسبة المبدأ إلى الكلّ لكونه موضوعـا لعلم جزئىّ يبحث فيه عن عوارضه الّتى هى صفاته وأفعاله، ومن أفعاله معلوليّة كلّ شىء له، فثبت ذلك فيه على وجه كلّى. ولما كانت العوارض هى معلوليّة الأشياء لاأنفسها لايكون البحث عن عوارضها أيضاً فيه حتى يلـزم أن يثبت فيه ما يثبت فى كـلّ علم فيخرج عن الجزئيّة إلى الكلّيّـة .

ثمّ تعليل عدم الجواز باحتياجه إلى الإثبات وموضوع العلم لايثبت فيه علم لجواز أن تجعل موضوعا لعلم جزئىّ بعد إثباته فى العلم الكلّى لافيه كما فعله **المتأخّرون**، ويمنع انتهاء العلوم إلى اعمّها لجواز أن يكون بيان موضوع كـلّ علم جزئىّ فى مثله وينتهى إلى جزئىّ موضوعه بيّن بنفسه، وبعدم تسليم كون هذا العلم مصحّحا لمبادى كلّ علم اذالّلازم ممّا ذكره تصحيحه لما ليس بيّنا منها فلايلزم أن يبرهن فى كلّ علم على قضايا شرطيّـة .

وقد يدفع ذلك بأنّ المبادى التّامّة لما كانت نادرة جعلها الشّيخ فى حكم المعدوم ولايوجد علم جزئىّ لايكون له مباد غير بيّنة فالانتهاء إلى الاعمّ لازم . ويؤيّد ذلك قول المحقّق الطّوسى اكثر المبادى الغير البيّنة يكون مسائل من علم آخر موضوعه أعمّ من موضوع ذى المبادى كقولنا : «العلل أربع» فإنّه من مبادى الطّبيعى ومسائل الإلٰهى ، وقد يكون بالعكس إن لم يتوقّف على ماتبيّن فى العلم الأعمّ كامتناع الجزء فانّه مسألة فى الطّبيعى ومبدأ فى الالٰهى لاثبات الهيولى .

ثمّ لما ظهر من كلامه أنّ للإلٰهى موضوعا لم يتبيّن بعد أراد أن يستدلّ على أنّ له موضوعاً فقال **وَذٰلِكَ** أى وجود الموضوع له أو لزوم ذلك التبيّن على أن يكون ذلك إشارة إلى المنفىّ **أنّ** بالتخفيف او التشديد فيها ضمير شأن هو اسمها وما بعدها خبرها **فِي سَايِرِ الْعُلُومِ** أى جميعها **قَدْ كَانَ يَكُونُ لَكَ شَيْءٌ هُوَ مَوْضُوعٌ** أحد الفعلين زايد أتى به لمجرد تحسين اللّفظ أو التنبيه على استمرار هذا المعنى ، والآخر ناقص اسمه «شىء هو موضوع» وخبره «لك» اوفى ساير العلوم. ويحتمل أن يكون فى «كان» ضمير شأن «هو» اسمها ومابعدها خبرها **وَأجزاءٌ هِيَ الْمَطْلُوبَةُ وَمَبادٍ مُسَلَّمَةٌ مِنْها** أى من تلك المبادى **يُؤَلَّفُ الْبَرَاهِينُ** وحاصله أنّ كلّ علم له موضوع ومسائل و مباد ، فالالٰهى كذلك .

والموضوع ما يبحث عن العوارض الذّاتيّة له أو لأنواعه وعوارضه ، والمسائل هى القضايا الّتى هذه العوارض محمولاتها ، و إثباتها للموضوعات لعدم بداهة اتّصافها بها . والمبادىّ إمّا تصوّريّة هى حدود أمور نظريّة مستعملة فى العلم كالموضوع واجزائه وأغراضه الذّاتية ، أو تصديقيّة هى مقدمات بيّنة بنفسها أومبيّنة فى هذا العلم أوعلم آخر يبتنى عليها قياسات العلم . والشّيخ أشارهنا إلى القسم الثّالث من التّصديقيّة ، إذا الظّاهر من قوله : « مباد مسلّمة يؤلّف منها البرهان » هو المقدّمات المأخوذة من علم آخر ، ولم يتعرّض للتّصوريّة والقسمين الأوّلين من التّصديقية ، لانّه لم يكن فى صدد بيان تمام أجزاء العلوم ، بل غرضه الإشارة إلى مايحصل به مقصوده وهويحصل بما ذكره ، على

أنّه يمكن إدراج التّصوريّة فى الموضوع ، والقسمين من التصديقيّة فى المبادى المسلّمة. وعلى هـذا فالاعتراض بأنّ المراد بالموضوع إمّا نفسه أو حدّه أو التّصديق بوجوده أو بموضوعيته ، والأوّل مندرج فى موضوعات المسائل ، والثّانى فى المبادى التّصوريّة ، والثّالث فى التصديقية ، والرّابع من مقدّمات الشّروع يندفع باختيار كلّ من الشّقوق والقول بأنّ تخصيصه بالذّكر لمزيد الإعتناء به . وبما ذكـر ظهر أنّ الموضوعات بل عوارضها عليها البرهان ، والمسائل لها البرهان ، والمبادى منها البرهـان **وَالآنَ فَلَسْتَ تُحَقِّقُ حَقَّ التَّحْقِيقِ** تيقّن حقّ التيقّن ، وان تيقّنت به فى الجملة من الإشارة المذكورة **مَا الْمَوْضُوعِ لِهٰذَا الْعِلْمِ وَهَلْ هُوَ** أى الموضوع له **ذَاتُ الْعِلَّةِ الأُولىٰ** بيان لكيفيّة تحقيقه حقّ التّحقيق ، وهوأن يعلم أنّ موضوعه هل هو ذات الواجب كما ذهب اليه بعضهم ، إوالأسباب القصوىٰ كما ذهب اليه آخرون ، إذ الموجود من حيث هو كما هو الحقّ فحقّ التّحقيق إنّما يحصل بإبطال المذاهب الباطلة واثبات مذهب الحقّ **حَتّىٰ يَكُونَ الْمُرادُ مَعْرِفَةَ صِفَاتِهِ وَأَفعَالِهِ** إشارة إلى أنّ البحث فى كلّ علم لمّا كان عن عوارض موضوعه دون ذاته ، فلوكان موضوع هذا العلم ذات الواجب ، كان البحث عن معرفة صفاته وأفعاله دون ذاته ، وبهذا يبطل هذا المذهب إذ معرفة ذاته مطلوبة فى هذا العلم . وإنّما لم يصرّح به أوّلاً احترازاً عن التّصريح بما هومدار البطلان فى مقام نقل المذهب ، وإن كان ذا ايماء لطيف إليه . والمراد بالصّفات مفهوماتها المتغايرة مبدئها الّذى هوعين الذّات حتّى يقال البحث عن ذاته **أَوْمَعْنًى آخَرَ** عطف على قوله «ذات اللّه» .

وَأَيضاً قَدْ كُنْتَ تَسْمَعُ أنّ هٰهُنا فَلْسفَةٌ بِالحَقِيقَةِ وَفَلْسَفَةٌ أولىٰ ، وَأَنَّها تُفِيدُ تَصحِيحَ مَبَادِى سَايِرِ الْعُلُومِ ، وأنَّهـا هِىَ الْحِكْمَةُ بِالْحَقِيقَةِ وفى بعض النّسخ « الحكمة المطلقة » أطلق عليهـا أوّلا الفلسفة بالحقيقة ، و ثانيا الحكمة بالحقيقة ، وثالثا الحكمة المطلقه ، تنبيها على اعتبارات مختلفة والمراد واحد ، فإنّ الفلسفة بمعنى الحكمة ، وكونها حكمة مطلقة أى خالية عن القيود يوجب كونها حكمة بالحقيقة ،

إذ التّبادر عند الإطلاق من علايم الحقيقة، و ربّما قيل المراد بالمطلقة المطلقة عن الإفتقار إلى سايرالعلوم، بخلافها فانّها فى تصحيح موضوعاتها وتتميم براهينها مفتقرة إليها.

وَقَدْ كُنْتَ تَسْمَعُ تَارَةً أنَّ الْحِكْمَةَ أفْضَلُ عِلْمٍ لأشرفية موضوعها وغايتها كونها يقينيّة بوثاقة دلايلها **بِأفْضَلِ مَعْلُومٍ** هوالواجب وصفاته و أفعاله **وَأخرى** أن تسمع تارة أخرى **أنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ الْمَعْرِفَةُ الَّتِي هِيَ أصَحُّ مَعْرِفَةٍ** بالإضافة، أى أثبت معرفة لعدم تغيّرها بتغيّر الأزمان والملل **وَأتْقَنُها**، أى أحكم معرفة لوثاقه مبانيها **وَأخرى أنَّها الْعِلْمُ بِالأسْبَابِ الأولى لِلْكُلِّ** وهى العلل الأربع **وَكُنْتَ لا تَعْرِفُ مَا هٰذِهِ الْفَلْسَفَةُ الأولى وَمَا هٰذِهِ الْحِكْمَةُ**، **وَهَلِ الْحُدُودُ أو الصِّفَاتُ ثَلاثَة لِصِنَاعة وَاحِدَةٍ أوالصِّنَاعات مُخْتَلِفَةٌ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنهَا يُسَمَّى حِكْمَةً** يحتمل كون «الثلاثة» صفة لكلّ من الحدود والصّفات والحدود الثلاثة هى الفلسفة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة بالحقيقة، فالمراد بالحدّ هنا التّعريف اللّفظى والصّفات الثلاث الثلاثة الأخيرة. وعدم تعرضه لقوله «إنّما تفيد» الخ للغفلة والتّسامح أوالأربعة بجعل الأوّلين من الثلاثة واحدة لتقاربهما وإدخاله فى الحدود بعد جعل الثلاثة صفة للصّفات دونها فاسد لأنّه من الأوصاف دون الحدود والأسماء. والأظهر أنّ مراده من الحدود والصّفات شيء واحد هى الثلاثة الأخيرة، والترديد لاحتمالها الأمرين فى أوّل النّظر. ثمّ لمّا كان الحق كونها صفاتا قال فيما بعد: «وان الصّفات التى» الخ من دون ترديد وفى بعض النّسخ «والصفات» «بالواو» دون «أو» وعلى هذا يكون بيانا للحدود تنبيها على أنّ المراد بها مطلق التّعريف الشّامل للرّسم. وبذلك يظهر أنّ: «وكنت لاتعرف» الى قوله «الحكمة بالحقيقة» يتعلق بقوله: «وأيضاً قدكنت تسمع» وقوله: «وهل الحدود» الى قوله «يسمّى حكمة» وقوله «إنّ الصفات الثلاثة» الخ متعلق بقوله: «وكنت تسمع تارة» إلى قوله: «وكنت لاتعرف» على ترتيب اللف والنشر.

فَنَحْنُ نُبَيِّنُ لَكَ الآنَ أنَّ هٰذا الْعِلْمَ الَّذِي نَحْنُ بِسَبِيلِهِ هُوَ

الْفَلْسَفَةُ الأولىٰ وَأَنَّهُ الْحِكْمَةُ أى الحقيقة **الْمُطْلَقَةُ** عن الإفتقار إلى الغير والمتعلق به، بخلاف ساير العلوم فإنّها مفتقرة إليه فى إثبات البراهين ومقدّمات الموضوع **وَانَّ الصِّفَاتِ الَّتِي رُسِمَ بِهَا الْحِكْمَةُ هِيَ صِفَاتُ صِنَاعَةٍ وَاحِدَةٍ وَهِيَ هٰذِهِ الصِّنَاعَةُ وَقَدْ عُلِمَ أَنَّ لِكُلِّ عِلْمٍ مَوْضُوعاً يَخُصُّهُ** لما ذكر آنفا أنّ هنا مطالب ثلثة هى: أنّ موضوع هذا العلم ماذا، وأن الفلسفة الاولىٰ والحكمة الحقيقيّة و المطلقة المصحّحة لمبادى ساير العلوم ماذا ، وأنّ الأوصاف الثلثة لصناعة واحدة أو صناعات مختلفة. فشرع هنا فى بيان المطلب الأوّل ، ولتوقّفه على إبطال المذاهب الباطلة وإثبات ما هو الحقّ بيّن الأوّل فى تتمّة هذا الفصل والثانى فى أوائل الفصل الثّانى ، ثمّ بيّن المطلبين الآخرين فى أواخره .

فَلْنَبْحَثِ الآنَ عَنِ الْمَوْضُوعِ لِهٰذَا الْعِلْمِ مَاهُوَ، ماهو سؤال عن التّصوّر وهو إمّا تصوّر الشىء باسمه أى تصوّره مع قطع النّظر عن انطباقه على ماهية موجودة أو تصوّره بالحقيقة أى بماهيته الموجودة، وهل سؤال عن التّصديق وهو إمّا تصديق بوجوده فى نفسه ويسمّى هليّة بسيطة أو بوجوده لغيره ويسمّى هلية مركبة، والأوّل مقدّم على البواقى ، وتقديم الثّانى على الرّابع غير لازم و إن كان أولىٰ ، وفى تقديم الثّالث عليه محلّ كلام والحق لزومه وإن كان الثالث من الموجودات الخارجيّة دون الاعتباريّة. ثمّ الشّيخ أراد بـ«ماهو» هنا الثّانى لانّه سئل عنه بعد تحصيل الثّالث المسبوق بالأوّل كما أشار اليه بقوله : « قد علم انّ لكل علم موضوعا » فإنّه فى قوة أنّ موضوع هذا العلم موجود و كان فى قوله سابقا « الموضوع الالٰهى ماهو بالحقيقة » إيماء إلى ذٰلك. وعلى هذا ينبغى حمل البحث على معناه اللّغوى دون العرفى . ثم بعد الفراغ عن ذلك لمّا ناسب السّؤال عن هليّة المركبة أشار اليه بقوله :

وَلْنَنْظُرْ هَلِ الْمَوْضُوعُ لَهُ هو إنِّيَّةُ اللهِ تَعَالَىٰ أَوْلَيْسَ ذلك اسم «ليس» إمّا الضّمير الرّاجع الى «الموضوع» و «ذلك» خبره اشاره الى انيته أو إنيّته موضوعا ، الأظهر الأوّل **بَلْ هُوَ أَيِ الْمَوْضُوعُ شَيْءٌ آخَرُ مِنْ مَطَالِبِ هٰذَا الْعِلْمِ**

كالأسباب القصوىٰ كلاً أو بعضاً كما يشير إليه **فَنَقُولُ لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ ذٰلِكَ** إى انيّته تعالىٰ **هُوَ الْمَوضُوعُ** وملخّص ماذكره لنفى موضوعيّته لهذا العلم أنّه لوكان موضوعا له لكان فيه من المسلّمات دون المطالب ، وحينئذ إمّا يُطلب فى علم آخر أولا ، والأوّل خلاف الواقع والثّانى يوجب بداهته أواليأس من إثباته ، وكلاهما باطلان ، وإلى ذلك اشار بقوله **وَذٰلِكَ** أى عدم جواز كونه موضوعاً **أنَّ مَوضُوعَ كُلِّ عِلْمٍ هُوَ أمرٌ مُسَلَّمُ الوُجُودِ فِي ذٰلِكَ الْعِلْمِ وَإنَّمَا يُبْحَثُ عَنْ أحوالِهِ ، وَقَدْ عُلِمَ هٰذا فِي مَوَاضِعَ أخرىٰ وَوُجُودُ الإلٰهِ تَعَالىٰ لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ مُسَلَّماً فِي هٰذا الْعِلْمِ كَالمَوضُوعِ بَلْ هُوَ مَطْلُوبٌ فِيهِ وَذٰلِكَ** أى كونه مطلوباً فيه **أنَّهُ إنْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ** أى مطلوباً **لَمْ يَخْلُ إمَّا أنْ يَكُونَ مُسَلَّماً فِي هٰذا الْعِلْمِ وَمَطْلُوباً فِي عِلْمٍ آخَرَ ، وَإمَّا أنْ يَكُونَ مُسَلَّماً فِي هٰذا الْعِلْمِ وَغَيرَ مَطْلُوبٍ فِي عِلْمٍ آخَرَ وَكِلاَ الْوَجْهَينِ بَاطِلانِ وَذٰلِكَ** أى البطلان **لأنَّهُ لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ مَطْلُوباً فِي عِلْمٍ آخَرَ لأنَّ الْعُلُومَ الأخرىٰ** إمّا يكون **خُلُقِيَّةٌ** وهى تهذيب الاخلاق **وَإمَّا سِيَاسِيَّةٌ** وهى سياسة المنزل والبلد **وَإمَّا طَبِيعِيَّةٌ وَإمَّا رِيَاضِيَّةٌ وَإمَّا مَنْطِقِيَّةٌ وَلَيْسَ فِي الْعُلُومِ الحِكْمِيَّةِ عِلْمٌ خَارِجٌ عَنْ هٰذِهِ الْقِسْمَةِ** قوله «خارج» بالرّفع فى أكثر النّسخ وبالنّصب فى بعضها ، وعلى الأوّل يتعيّن خبريّة الظرف ووصفيّة الخارج وعلى الثّانى خبريّته ، وعلى أىّ تقدير هذا يفيد كون المنطق عنده من الحكمة فيكون من النّظريّة لاشتراكه لها فى الموضوع دون العمليّة وإن شاركها فى الغاية ، إذ تمايز العلوم باعتبار تمايز موضوعاتها الّتى هى أجزائها أولىٰ من تمايزها بحسب تمايز غاياتها الّتى هى خارجة عنها . فمن اعتبر فى التعريف والتّقسيم الموضوع دون الغاية كالشيخ وأدخله فى النّظريّة دون العمليّة أصوب رأياً ممّن عكس ، ولاينافى ذلك ما تقدّم من حصره النّظريّة فى أقسام ثلٰثة ، لاحتمال كون المنطق عنده من فروع الإلٰهى لاقسماً منفردا **وَلَيْسَ** فى مجموعها **وَلا فِي شَيْءٍ مِنْهَا** أى من العلوم المذكورة . ويحتمل أن يكون الجمع بين

النفيين للتّأكيد **بَحْثٌ عَنْ إثْبَاتِ الإلٰـه تَعَالىٰ جَدُّهُ** ولاينافى ذلك ما أثبته الطّبيعى من وجوب انتهاء الحركات إلى محرّك غير متحرّك لايتناهى قوته دفعا للدّور والتّسلسل، إذ لم يعتبر فيه ما يعتبر فى الإلـه من وجوب الوجود أو إيجاده الكلّ، فيجوز أن يكون جسماً ساكنا أو مجرّداً غير واجب، فليس ذلك إثباتا للالـه بوجه وانحصاره فيه واقعا لايفيد .

قيل: الحركة هى الخروج من القوّة إلى الفعل مطلقا، وكلّ ممكن لخروجه من العدم إلى الوجود متحرّك بمعنى أنّ كون عدم وجوده من ذاته قوّة وموجوديّته فعل، فإذا وجد فكأنّه خرج من القوّة إلى الفعل أو انّ عدمه سابق على وجوده بالذّات لأنّه اللّازم لحدوثه الذّاتى، وعدمه قوّة ووجوده فعل فإذا وجد خرج من القوّة إلى الفعل ومنع اللّزوم ضعيف. والمحرّك الغير المتحرّك بهذا المعنى ماهو إلّا الواجب لذاته الموجد لما عداه .

قلنا: حمل الحركة على هذا المعنى يخرجها عن العوارض الذّاتيّة للجسم لشمولها كلّ ممكن من حيث إمكانه ويرجع الدّليل إلى ما ذكره **الالـهيّون** فلا يكون بحثا طبيعيّا، ثمّ لو سلّم كون المحرّك المذكور إلهاً فالمطلوب إثبات وجوده للحركة لافى نفسه كما فى الالٰهى وإنْ لزمه بالعرض من حيث أنّ ثبوت الشّىء يستلزم ثبوت الثّابت فى نفسه إذا كان موجوداً خارجيّاً كما هوالفرض، إذ المراد حينئذٍ أنّ كون الشّىء متعلقا لشىء يستلزم وجود المتعلّق، فإنّ كون زيد غلاماً لعمرو يستلزم وجود الغلام لا انّ كون الشىء صفة لشىء يستلزم وجود الصّفة حتى يمنع الكليّة، لجواز كونها من الإعتباريّات، فحاصل المراد هنا انّ كون المتحرّك ذا مبدأ يستلزم وجود المبدأ فى نفسه .

وقد يقال: إنّ كون المتحرّك ذا مبدأ صفة من مقولة الإضافة فلابدّ من إضافة أخرىٰ هى كون الشّىء مبدأ له و هويستلزم وجود المبدأ الّذى هو المضاف المشهورى .

قيل: المطلوب فى الالٰهى أيضاً إثبات الوجوب للموجود لاالوجود للواجب فى نفسه إذ المسألة بعض الموجود واجب لاالواجب موجود .

قلنا: المسألة وإن كانت كما ذكر بناء على موضوعيّة الموجود إلّا إنّ الغرض الأصلى

إثبات الوجود للواجب بخلاف مافى الطبيعىّ ، ثمّ لما علّل عدم جواز مطلوبيّته فى العلوم الأُخَر بعدم وقوعها فيها ولم يكف تعليله لإثبات المعلّل فاستدرك وقال: **وَلا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ ذٰلِكَ** اى يوجد هذا البحث فيكون تامّة وجعلها ناقصة اسمها محذوف وخبرها « ذلك » ، أى لايجوز أن يكون المطلوب فى سايرالعلوم إثبات الإلـه أو إثباته مطلوباً فيها خلاف الظاهر .

وَأنْتَ تَعْرِفُ هٰذا أى عدم جواز هذا البحث **بِأدنىٰ تَأمُّلٍ لِأُصُولٍ** متعلق بتعرف أوالتّأمّل« والّلام » على الأوّل للتّعليل وعلى الثّانى للصّلة ، والأوّل أصوب إذ« التامّل » لايتعدّىٰ باللّام . ويمكن على الثّانى أن يكون بمعنى« فى » . **كُرِّرَتْ عَلَيْكَ** وهى أنّ المطلوب فى كلّ علم إثبات العرض الذّاتى لموضوعه و إنّه مايلحق الشّىء لذاته أو لإمريساويه ، وإنّ موضوع المسألة إمّا موضوع العلم أونوع منه أوعرض ذاتىّ لأحدهما ، وعلى هذا فالبحث عن إثبات المبدأ فى أحد العلوم المذكورة يرجع إلى إثباته لموضوع المسألة مع أنّه ليس من عوارضه الذّاتيّة لأنّه يعمّ موضوع كلّ علم ، فالتخصيص ترجيح بلا مرجّح وإنّ مقوّم موضوع العلم ماهيّة أو وجودا لايطلب فيه ، والواجب مقوّم لوجود كلّ موضوع .

قيل : على هذا لايجوز إثباته فى الالٰهى أيضاً لتقوّم موضوعه بحسب الوجود أى ما يجرى مجراه من كون الواقع ظرفا لنفسه به تعالىٰ ، فما ذكروه من عدم البحث عن موضوع العلم ومقوّماته فيه مبنىّ على التعارف والإستحسان دون العقل والبرهان ، إذ الحكم بكون البحث عن أحوال الشّىء بعد تسليم وجوده ممّا يستحسنه العرف لا ممّا يوجبه الدّليل ، فلاضير فى إثبات المبدأ فى علم لموضوعه إذا كان بديهىّ التّحقّق أو مثبتا لامن طريق المبدأ لعدم مخالفته للتعارف ، ويأتى تحقيق ذلك هذا .

وقيل : من الأصول أنّ مبدأ الكلّ لايثبت فى علم جزئىّ ولايكون موضوعاً له بنفسه لاستواء نسبته إلى الكلّ ، وفيه أنّ الأوّل هوالفرع الّذى فيه الكلام ، والثّانى أجنبىّ عن المقام **وَلَايَجُوزُ أنْ يَكُونَ أيضًا غَيرَ مَطْلُوبٍ فِى عِلْمٍ آخَرَ لِانّهُ يَكُونُ**

حِينَئِذٍ غَيْرَ مَطْلُوبٍ فِى عِلْمٍ أَلْبَتَّةَ إذ عدم الجواز يستلزم عدم الوقوع **فَيَكُونُ إمّا بيّنا بِنَفْسِهِ وَإمّا مأيُوساً عَنْ بَيَانِهِ بِالنَّظَرِ** بأن يكون غريقا فى النّظريّة بحيث لايمكن إثباته **وَلَيْسَ بَيّناً بِنَفْسِهِ وَلاَ مأيُوساً عَنْ بَيَانِهِ فَإنَّ عَلَيْهِ دَلِيلاً** بالنّظر، وكلّ ما عليه دليل بالنّظر لايكون بديهيّا ولا مأيوساً عن بيانه.

ثُمَّ المأيُوسُ عَنْ بَيَانِهِ كَيْفَ يَصِحُّ تَسْلِيمُ وُجُودِهِ كما هو اللّازم من فرض موضوعيّته للإلٰهى **فَيَبْقَىٰ أنَّ البَحْثَ عَنْهُ إنَّما هُوَ فِى هٰذا الْعِلْمِ وَيُكُونُ البَحْثُ عَنْهُ علىٰ وَجْهَيْنِ: أحَدُهُما البَحْثُ مِنْ جِهَةِ وُجُودِهِ وَالآخَرُ مِنْ جِهَةِ صِفَاتِهِ.**

قيل: هذا التّقسيم حشو لافائدة فيه إذ وصل ما قبله بقوله **وَإذَا كَانَ البَحْثُ عَنْ وُجُودِهِ فِى هٰذا الْعِلْمِ لَمْ يَجُزْ أنْ يَكُونَ مَوضُوعَ هذا الْعِلْمِ فَإنَّهُ لَيْسَ علىٰ عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ إثباتُ مَوضُوعِهِ** يكفى لبيان المطلوب.

قلنا: الإشارة إلى كيفيّة البحث فائدة يكتفى بمثلها فى الجمل المعترضة، على أنّه يفيد نفى موضوعيّته تعالىٰ لعلم آخر أيضاً، إذ لو كان البحث عن صفاته فى هذا العلم اندفع القول بجواز إثبات وجوده فيه، والبحث عن أحواله فى علم آخر.

ثمّ لما بيّن وجوب البحث عنه فى هذا العلم من حيث عدم البحث عنه فى ساير العلوم أراد أن يبيّنه من حيث مناسبته له فى نفسه فقال **وَسَنُبَيِّنُ لَكَ عَنْ قَرِيبٍ أيضاً أنّ البَحْثَ عَنْ وُجُودِهِ لاَيَجُوزُ أنْ يَكُونَ إلّا فِى هٰذا الْعِلْمِ إذْ قَدْ تَبَيَّنَ لَكَ مِنْ حَالِ هٰذا الْعِلْمِ** أى الألٰهى بالمعنى الأعمّ لا الأخصّ كما قيل لما ياتى **أنَّه يَبْحَثُ عَنِ الْمُفَارِقَاتِ لِلْمادَّةِ أصلاً، وَقَدْ لاَحَ فِى الطَّبِيعيّاتِ** فى بعض النّسخ «وقد لاح كذلك فى اثناء ما مضى فى هذا الكتاب من الطبيعيات» **أنَّ الإلٰهَ غَيْرُ جِسْمٍ وَلاَ قُوَّةَ جِسْمٍ** أى ولا مادّة **بَلْ هُوَ واحِدٌ برىءٌ عَنِ المادَّةِ وعَنْ مخالَطة الحَرَكةِ من كلّ جهة.**

قيل: لم نعثر فى الطّبيعيّات على تصريح بهذا المعنى فضلا عن إثباته، نعم فى مواضع

منها ذكر الإلٰه وبعض صفاته، وأظهرها ما ذكره فى توجيه قول **برمانيدس وماليسوس** فى أمر مبادى الوجود من أنّ الموجود واحد غير متحرّك متناه أوغير متناه حيث قال كأنّهما أشارا إلى الواجب الوجود الّذى هو بالحقيقة موجود وغير متحرّك وإنّه غير متناهى القوّة أو متناه بمعنى انّه غاية ينتهى إليه كلّ شىء. والتّطابق بين ماصرّح به هنا ومايظهر من هذه العبارة غير ظاهر، وحمل الطبيعيّات على طبيعيّات غير هذا الكتاب مع بعده ينافيه بعض النسخ .

اقول: الظّاهر أنّ مراده بـ«ما لاح» هو طريقة الطّبيعيّين فى إثبات محرّك غير متحرّك من طريق الحركة السّماوية الدّائمة، و هذا المحرّك وإن لم يظهر صريحا من تقدير المشهور لهذه الطريقة كونه مفارقا وواجباً أو إلٰها الا إنّه يستلزم ذلك، وقد صرّح به **المعلّم الأوّل** فى اثولوجياه حيث قال بعد بيان وجوب انتهاء المتحرّكات الى محرّك غير متحرّك دفعاً للتّسلسل: « فلايجوز أن يكون فيه معنى بالقوّة فإنّه يحتاج إلى شىء آخر يخرجه من القوّة إلى الفعل و كلّ جايز وجوده ففى الطّبيعة معنى ما بالقوّة وهو الإمكان والجواز فيحتاج إلى واجب به يجب، نعم اثبات الواجب فيه ليس مطلوباً بذاته بل إنّما لزم بالعرض إذ مطلوبيّته فى نفسه يختصّ بالالٰهى» وهذا وجه آخر للاعتذار غير ماذكره **الشيخ** .

فَيَجِبُ أنْ يَكُونَ الْبَحْثُ عَنْهُ لِهٰذا الْعِلْمِ وحاصل ما ذكره انه لكّ انّ هذا العلم يبحث عن المفارقات هو كبرى القياس، وقد ثبت فى الطّبيعىّ أنّ يتبيّن الواجب مفارق وهو صغراه، فيجب أن يبحث عنه فيه وهو نتيجة .

قيل: إن اراد بالبحث عن المفارقات جعلها موضوعة وإثبات العوارض الذّاتية لها كما هو المشهور من معنى البحث لم يكن المطلوب لازما واللّازم مطلوبا، بل لزم خلاف المدّعى، و إن اراد إثبات وجودها كما يشير به قوله: « إنّ البحث عن وجوده » الخ كان المحصّل انّ إثبات وجوده لا يكون إلّا فى هذا العلم لأنّه مفارق، وقد أثبت فى الطّبيعىّ انّه موجود مفارق وهو فاسد للتّدافع بين مقدّمتيه .

قلنا: اخذ الوجود فى الثانية غير لازم ولو اخذ فغير ضاير لما اعتذر به **الشّيخ** من

وقوع هذا البحث فى الطّبيعى دافعا به التناقض بقوله: **وَالَّذِى لاَحَ لَكَ مِنْ ذٰلِكَ** أى براءته عن الجسميّة والمادّة ولفظة «من» بيانيّة **فِى الطَّبِيعيّاتِ كَانَ غَرِيباً عَنِ الطّبيعيّات وَمُسْتَعْمَلاً فِيهَا مِنْهُ مَا لَيْسَ مِنْهَا** ضمير «منه» إمّا راجع إلى هذا العلم أو إلى ذٰلك، فعلى الأوّل «من» تبعيضيّة وهو منصوب على الحاليّة و«ما» زايدة وما بعدها حال أيضا، والمعنى كان مالاح مستعملا فى الطّبيعيّات حال كونه بعضا من هذا العلم حال كونه ليس منها، ويمكن ان يكون «ما» حينئذٍ موصولة بدلا عن المستتر فى المستعمل فلا يكون ما بعدها حالا إذ الصّلة لا محلّ لها من الإعراب، والمعنى كان مالاح أعنى ما ليس من الطّبيعيّات مستعملا فيها حال كونه بعضا من هذا العلم، وعلى الثّانى لفظة «من» بيانيّة أو ابتدائيّة و«ما» زائدة أو بدل من ضمير منه أو المستتر فى المستعمل، والمعنى كان مالاح أى البراءه عن الجسميّة مستعملا فى الطّبيعيّات حال كونه ليس منها، وكان مالاح أى البراءة أعنى ما ليس من الطّبيعيّات مستعملا فيها، ويمكن ان يكون «ما» سادّاً مسدّ مصدر محذوف أى مستعملا استعمالا لَيس مِنهَا **إلّا انّه أريد بِذٰلِكَ** الإستعمال **أن يُعَجَّلَ لِلإنْسانِ الْوُقُوفُ إجمالاً على إنّيّةِ المبداءِ الأوّلِ فَيَتَمَكَّنَ مِنْهُ** أى من الإنسانِ أو الوقوف **الرَّغْبَةَ فِى اقْتِبَاسِ الْعُلُومِ** دائماً، نسب التّمكن إلى الرّغبة دون الإنسان مبالغة فى تمكّنه بحيث أنّه يعدى منه إلى الرّغبة **وَالإنْسِيَاقُ إلى الْمَقَامِ الَّذِى** بيان معرفته تعالى **هُنَاكَ لِيَتَوَصَّلَ** تعليل لِلإنْسِيَاقِ **إلىٰ مَعْرِفَتِهِ** أى معرفة الله تعالى **بِالْحَقِيقَةِ**. ومحصّل اعتذاره أنّ هذا البحث وقع فى الطّبيعيّات بالعرض. إذ باعثه أن يقف إجمالاً على إنّيّة الواجب فيرغب فى تحصيل العلوم والوصول إلى العلم الالٰهى الّذى فيه بيان معرفته ليحصل له حقيقة معرفته. ويمكن أن يكون «هناك» إشارة إلى الطبيعى وحينئذ لا حاجة الى تقدير المبتدأ ويكون المراد الإنسياق إلى المقام الّذى فى الطّبيعىّ ليتوصّل لأجله إلى معرفته تعالى. والمراد بهذا المقام مقام التخلّق باخلاق الله والتّشبّه بقدر الإمكان فإنّه أقوى معين فى الإيصال إلى معرفته سبحانه وفى بعض النّسخ «يتوصّل» بدون «اللّام» وحينئذ يكون المراد من المقام والإشارة كما ذكر اخيراً والضّمير فى معرفته

يرجع إلى المقام أى والإنسياق إلى المقام الّذى فى الطّبيعىّ يتوصّل إلى معرفة ذلك المقام وإدراكه بالحقيقة، وعلىٰ أىّ تقدير يندفع به التّناقض المذكور .

قيل : مراد الشيخ من قوله «اذ قد تبيّن لك» انّ اثبات المبدأ ليس من مطالب العلم الكلّى الّذى موضوعه الوجود و يبحث عن الأمور العامّة بل الالٰهىّ الخاصّ الّذى موضوعه المفارقات ويبحث عن احوالها .

قلنا : ظاهر كلامه أنّ الالٰهى علم واحد موضوعه الموجود، ويبحث عن المفارقات والكليّات جميعاً، فغرضه انّه علم واحد يثبت فيه المبدء لاعلمان يثبت فى أحدهما دون الآخر، نعم يرد عليه انّ نفى موضوعيّة الواجب للعلم الكلّى لايحتاج إلى ما ذكره من الدّليل، اذ كلّ علم فى العموم والخصوص يتبع موضوعه، فالموضوع لأعمّ العلوم أعمّ الأشياء فيكفى فى نفس موضوعيّته له أن يقول : « يلزم أن يكون موضوعه أعمّ الأشياء» والواجب ليس كذلك كما فعله فى البرهان . ثمّ لو كان مراده نفى موضوعيّته للالٰهىّ الأخصّ ، لم يتمّ دليله لما تقدّم من جواز اثباته فى الاعمّ .

ثمّ جعله موضوعا للاخصّ من دون إثباته فيه ، كما فعله **المتأخّرون**، ليرد أنّ موضوع كلّ علم يلزم أن يكون فيه مسلّما فإثباته فيه غير جايز هذا، وقد أورد على جزئية إثباته للعلم الكلّى بأنّ موضوعه الموجود فما لم يعلم موجودا لم يمكن البحث عنه فيه ، وأنّ البحث عن وجوده بحث عن دخوله فى الموضوع ، فلا يكون من المسايل وانّه يوجب كون الموضوع محمول المسألة ، وان مقوّم موضوع العلم ماهيّة ووجودا لايكون مطلوبا فيه ، وقد تقدّم أنّ الواجب مقوّم للموجود وانّ الواجب كغيره من المفارقات ليس ذاتيا للموجود بإحدى المعنيين المذكورين فى البرهان .

وقد صرّح الشيخ فيه بأنّ غير الذاتى للشىء كذلك بأنّ مالا يكون ذاتيا للشىء باحد المعنيين لايكون العلم به جزء من علمه بل قسما مندرجا تحته . فاللازم جعل العلم بالمفارقات قسما خاصّا مندرجا تحت العلم الكلّى لاجزء منه ، وتخصيص بحث الكلّى بالأمور العامّة الّتى هى الأعراض الذّاتيّة للموجود واجب عن الثّلاثة الأول بعد

النّقض بكل ما ثبت فى هذا العلم بأنّ البحث عن وجود الواجب وكلّما ثبت فيه إنّما هو بحمله على الموجود بمعنى أنّ بعض الموجود واجب أو عقل اوغير ذلك .

قيل : مسايل العلوم كليّة ضروريّة وما ذكر ليس كذلك .

قلنا : الكليّة غير كليّة إذ قد يكون جزئيّة كما صرّح به الشيخ ، نعم لا يكون شخصيّة ، والضّروريّة غير ضروريّة بل غير جايزة كما صرّح به التفتازانى مدّعيا وفاق الكلّ عليه ، ويؤيّده تصريحهم بأنّ المسائل هى القضايا الّتى محمولاتها أعراض ذاتيّة للموضوع غير بيّنة الثّبوت له ، نعم صرّح الشّيخ بأنّ المبرهن قد ينتج الضّرورى منه وغيره من غيره والسّيّد بأنّ المسايل الضّروريّة قد يورد فى العلم لاحتياجها الى التّنبيه اوبيان لمّيّتها . وبالجملة الغالب نظريّتها والضروريّة لو وجدت فنادرة ، وبعضهم أجاب عنها بعد ردّ الجواب المذكور لإيجابه الجزئيّة والنّظريّة بأنّ إثبات الواجب من تقاسيم الوجود وأدلّة إثباته تعالى مع ثبوت الممكن تصحّح تقسيم الموجود إليهما .

وفيه بعد ما مرّ انّه راجع الى ما ردّه ، إذ ليس المراد أنّ إثباته من التّقاسيم دون المسائل لظهور بطلانه ، ولا انّه من القضايا الطّبيعيّة لمنافاته ما اشترطه من الكلّيّة ، ولا انّه مجرد التّرديد لانّه لايوجب إثباته تعالى ولا يفتقر الى دلائله ، فمبناه على أنّه من المسائل الظاهرة من طريق تقاسيم الموجود بأن يقال : «الموجود منقسم الى الواجب والممكن» . وحاصل ذلك أنّ بعضه واجب وبعضه ممكن ، فيرجع الى الجواب المذكورو مع الإكتفاء بالجزء الأوّل لعدم تعلّق الغرض بالثّانى ، على أنّ التّقسيم الّذى أرجع إثباته تعالى إليه نظرىّ لتوقّفه بزعمه على ملاحظة دلائله ، فمعه لو كان ضروريّا فبعض الموجود واجب كذلك لعدم توقّفه على أزيد منها .

ثمّ لا يخفى أنّ الموضوع لو كان هو الموجود الخارجى وكان إطلاقه بالنّظر إلى الواجب والجوهر والعرض لم يندفع الإيرادان الأوّلان بالجواب المذكور ووجهه ظاهر ، فالأظهر أنّه الموجود المطلق المتناول للخارجىّ والذّهنى والبحث إنّما هو عن وجود الواجب لامطلقا ، و حينئذ يندفع الإيرادات الثّلاثة ، و يكون الأصوب ترك

قيد الأعيان فى تعريف الحكمة ، والإقتصار على الموجود مطلقا ليتناول هذا العلم بل المنطق أيضا .

ثمّ الظّاهر انّ كلمات الشيخ يشعر إلى تردّده فى ترك هذا القيد وأخذه وفى كون المنطق من الحكمة وعدمه ، إذ بعض كلماته السّابقة كما عرفت كان ظاهرا فى كونه منها ، وفى أوايل المنطق صرّح بكونها باحثة عن أحوال الموجودات العينيّة حيث قال : « الغرض فى الفلسفة أن توقف على حقايق الأشياء كلّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه ، والأشياء الموجودة إمّا اشياء موجودة فى الأعيان ليس وجودها باختيارنا وفعلنا ، وإمّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ، والأشياء الموجودة فى الأعيان الّتى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هى بالقسمة الأولى على قسمين » انتهى . وهو صريح فى اعتبار الوجود العينىّ فى قسمىَ الحكمة فيكون معتبراً فى المقسم أيضا . وقال بعد ذلك : « ولأنّ هذا النّظر أى النّظر فى الأمور المنطقيّة ليس نظرا فى الأمور من حيث هى موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين بل من حيث ينفع فى إدراك أحوال ذينك الوجودين ممّن يكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هى موجودة ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين ، فلا يكون هذا العلم عنده جزء من الفلسفة فيكون عنده آلة فى الفلسفة ، ومن يكون عنده متناولة لكلّ بحث نظرىّ ومن كلّ وجه يكون هذا العلم عنده جزء من الفلسفة وآلة لساير أجزاء الفلسفة » انتهى ، وهذا كما ترى ظاهر فى التردد وعدم الجزم بأحد الطّرفين .

وأمّا الإيرادان الأخيران فيتوقّف عليه الحال فيهما على نقل ما ذكره الشّيخ فى بيان المعنيين للذّاتى وبعض كلماته الأخر ، ثمّ الأشارة إلى ما يقتضيه النّظر فنقول :

ذكر فى الفصل الثانى من المقالة الثّانية من البرهان انّ الّذى هو بذاته يقال على وجوه : منها وجهان خاصّان بالحمل والوضع وهما المعتدّ بهما فى البرهان ، فيقال ذاتى من جهة لكلّ شىء مقول على الشّىء من طريق ماهو وهو داخل فى حدّه حتى يكون سواء قلت ذاتىّ أو قلت مقول من طريق ماهو ، وهذا هو جنس الشّىء وجنس جنسه وفصله وفصل جنسه وحدّه ، وكلّ مقوّم لوجود الشّىء مثل الخطّ للمثلّث والنّقطه للخطّ المتناهى

من حيث هو خطّ متناه .

ثمّ قال بعد جملة معترضة : « ويقال الّذى بذاته من جهة أخرى فإنّه إذا كان شىء عارضا لشىء و كان يؤخذ فى حدّ العارض إمّا المعروض له كالانف فى حدّ الفطوسة والعدد فى حدّ الزوج والخطّ فى حد الإنحناء ، أو موضوع المعروض له كالخارج بين المتوازيين لمساوى زواياه من جهة لقائمتين ، أو جنس الموضوع المعروض له بالشّرط الذى نذكر ، فإنّ جميع ذلك يقال له انّه عارض ذاتىّ أو عارض للشّىء من طريق ما هو ، فهذان هما اللّذان يدخلان من المحمولات فى البراهين » انتهى .

و حاصل الأوّل كونه مقوّما للماهيّة أو الوجود ، والثّانى كونه عارضا يكون معروضه أو موضوع معروضه أو جنسهما ماخوذا فى حدّه و كان المراد به العرض الذاتى بالمعنى المشهور .

و قال فى الفصل السّابع من المقالة المذكورة : « وأمّا الّذى عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون العلم بالأشياء الّتى تحته جزء من علمه لأنّها ليست ذاتيّة له على أحد وجهى الذّاتى فلا العام يؤخذ فى حدّ الخاص ولا بالعكس ، بل يجب أن يكون العلوم الجزئيّة ليست أجزاء منه ، ولأنّ الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات فيجب أن يكون ساير العلوم تحت العلم النّاظر فيهما ، ولأنّه لا موضوع أعمّ منهما فلا يجوز أن يكون العلم النّاظر فيهما تحت علم آخر ، ولانّ ما ليس مبدء لوجود بعض الموجودات دون بعض ، بل هو مبدء لجميع الموجود المعلول ، فلا يجوز أن يكون النّظر فيه فى علم من العلوم الجزئيّة ، ولا يجوز أن يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئىّ لأنّه يقتضى نسبته إلى كلّ موجود ولا هو موضوع العلم الكلّى العامّ لأنّه ليس أمرا كلّيا عامّا ، فيجب أن يكون العلم به جزء من هذا العلم » انتهى .

والظّاهر أنّ المراد بأحد وجهى الذّاتى كلّ واحد منهما بمعنى أنّ المندرج تحت الموجود ليس ذاتيّا له بشىء من المعنيين لا مجرد الثّانى ليكون المعنى ليس ذاتيا له بالمعنى الثّانى حتى يكون العلم به جزء من علمه ، اذ ذلك مع كونه خلاف الظّاهر ينافى قوله : « فلا العامّ

يؤخذ فى حدّ الخاصّ ولا بالعكس » فإنّ الأوّل إشارة إلى نفى الذّاتيّة بالمعنى الثّانى عما تحت الموجود، اذ العام وهو الموجود لا يؤخذ فى حدّه. والثّانى إلى نفيها بالمعنى الأوّل عنه، إذ مقوّم الشىء يؤخذ فى حدّه مع أنّ الخاصّ أى ما تحت الموجود لا يؤخذ فى حدّه .

وقال فى الفصل السّادس منها : « والموضوعات هى الأشياء الّتى إنّما يبحث عن الأحوال المنسوبة إليها والعوارض الذّاتيّة لها ، والمسائل هى القضايا الّتى محمولاتها عوارض ذاتيّة لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه ، وهى مشكوك فيها حالها فبيّن حالها فى ذلك العلم » .

وقال أيضا فى مقام الفرق بين الفلسفة الأولىٰ والجدل من حيث الموضوع « أنّ الفلسفة الأولىٰ إنّما ينظر فى العوارض الذاتيّة للموجود والواحد ومباديهما ، ولا ينظر فى العوارض الذّاتية لموضوعات علم علم من العلوم الجزئيّة » .

إذا عرفت ذلك نقول : مقتضى العبارة الثّانية أنّ المبحوث عنه فى الالٰهى هو أحد الذّاتيّين ، وظاهر الأخيرتين اختصاص البحث فيه بالأعراض الذّاتيّة بالمعنى المشهور ، فإن كانت هى المرادة من الثّانى ظهر التّخالف بين كلاميه من حيث التّعميم والتّخصيص ، وإلّا كان التخالف أشدّ . وأيضا ظاهر البرهان عدم كون العلم بالواجب من الإلٰهى لعدم كونه ذاتيّا للموجود بأحد المعنيين ، وهنا صرّح بكونه منه وهذا تناقض آخر ، ويمكن دفع الأخير بأنّ الظّاهر وفاقهم على أنّ كلّ علم إنّما يبحث عن الأعراض الذّاتيّة لموضوعه أو لنوعه أو لعوارضه الذّاتيّة ، والأقسام الأوّليّة لكلّ شىء من عوارضه الذّاتيّة ، إذ عروضها له وانقسامه إليها لذاته من دون التّوقّف على واسطة ، ولا ريب فى أنّ الواجب والجوهر وغيرهما مما يثبت فى الإلٰهى من الأقسام الأوّليّة للموجود فيكون من عوارضه الذّاتيّة ، فثبت لها الذّاتية بالمعنى الثّانى . فمراده مما نفى عنه الذّاتية بالمعنيين من الأشياء المندرجة تحت الموجود غير أقسامه الأوّليّة مما يتوقّف عروضه له على أن يصير نوعا معيّنا متخصّص الإستعداد كالحركة والسّكون بالقياس إلى الجسم . ثمّ قد تقدّم أنّ الواجب مقوّم للموجود فيكون ذاتيّا له بالمعنى الأوّل أيضا على قول الشّيخ لتصريحه بأنّ العلم

بمقوّم الموضوع جزء لعلمه، فلا وجه لقولهم بخلافه وجعله إيرادا على ما ذكره من جزئيّة إثبات الواجب للعلم الكلّى لكونه مقوّما لوجود موضوعه. وبما ذكر يظهر ضعف نفى الذّاتية للموجود بالمعنيين عن الواجب وساير المفارقات و إخراجها عن علمه وجعلها جزء للالٰهى بالمعنى الأخصّ لما عرفت من ذاتيّتها له بالمعنى الثّانى وذاتيّة الواجب له بالمعنى الأوّل أيضا، وضعف ما قيل إنّ تسليم هذه المقدّمة أى مالا يكون ذاتيّا للشّىء بأحد المعنيين لايكون العلم به جزء من علمه بل قسما مندرجا تحته يوجب خروج كثير من أجزاء الالٰهى عنه كأحوال الواجب وساير المفارقات لعدم كونها ذاتيّة له بأحد المعنيين، إذ ما يثبت فى الالٰهى من الأقسام الأوّليّة للموجود من حيث انقسامه إليها أوّلا وبالذّات يكون من عواضه الذّاتيه، فالبحث عن أحوالها بحث عن عوارض عوارضه، ومن حيث أنفسها يكون من أنواعه، فالبحث عن أحوالها بحث عن عوارض أنواعها وكلاهما جايز كما تقدّم. وحينئذ لاحاجة إلى الجواب بأنّ المراد غير الذّاتى للشّىء بالمعنيين لايكون العلم به بخصوصه جزء من علمه وهنا العلم بالمفارقات من حيث الوجود جزء للإلٰهى، فيرجع البحث إلى الوجود ويكون المراد أنّ الموجود واجب وأنّه عقل إلى غير ذلك، إذ الالٰهى يبحث كثيرا عن غير الوجود من أحوال المفارقات، وإرجاع الجميع إلى الوجود تعسّف هذا. وبقى الكلام فى التّناقض الأوّل وجواز البحث فى العلم عن مقوّم موضوعه. فإنّ المستفاد من صريح العبارة الثّانية للبرهان جوازه ومن ظاهر بعض كلمات الشّيخ و كلام غيره عدم جوازه، ويأتى تحقيقه مع تحقيق بعض ما تقدّم بوجه أوضح.

ولما بيّن عدم موضوعية الواجب لهذا العلم، وتوهم بعضهم موضوعيّة العلل الأربع له أراد أن يبيّن بطلانها فقال: **وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ أنْ يَكُونَ لِهٰذَا الْعِلْمِ مَوْضُوعٌ، وَتَبَيَّنَ لَكَ أنّ الَّذِى يُظَنُّ أنَّهُ مَوْضُوعٌ** وهو الواجب تعالى. **لَيْسَ بِمَوْضُوعِهِ فَلْنَنْظُرْ هَلْ مَوْضُوعُهُ الأسْبَابُ الْقُصْوىٰ** أى الأولىٰ الّتى ينتهى إليها ساير العلل و يكون علل الكلّ، فقوله: **لِلموجوداتِ كلّها** توضيح للقصوىٰ، وعلى هذا يكون المراد من الأسباب أفراد مخصوصة من العلل الأربع. ويحتمل

أن يراد بها الأربع الكلّية ، وكونها قصوىٰ باعتبار كلّيتها و« كلّها » إمّا مرفوع تاكيد للأسباب كما يشعر به قوله « لكنّ النّظر فى الأسباب كلّها » أو مجرور تاكيد للموجودات بشرط تخصيصها بغير الأسباب قبل التّاكيد أو بعده كقوله : « اللهُ خَالِقُ كُلِّ شيءٍ » وامثاله **أَرْبَعَتُهَا** مرفوع على البدلّية أو البيان للأسباب ، وكان إيرادها على رفع « كلّها » لدفع توهم ارادة جميع أفراد نوع واحد من السّبب **الّا وَاحِداً مِنْهَا الَّذِىْ لَمْ يُمْكِنِ الْقَوْلُ بِهِ** وفى بعض النّسخ : « لاواحد » الخ وعلى التّقديرين المراد به فاعل الكلّ حيث أبطل موضوعيّته .

قيل : على النّسخة الأخيرة يمكن إرادة واحد من الأربعة بمعنى أنّ مبنى هذا الظنّ على موضوعيّة الكلّ من دون اختصاص بواحد منها لأنّه تخصيص بلا مخصّص ، وحينئذ عدم إمكان القول به لذلك لا لما ذكره لنفى موضوعيّة الواجب .

قلنا : هذا ينافى قوله فى التعليقات بعد قوله : « اربعتها إلّا واحداً منها الّذى لايمكن القول به » فإنّ مبدء الفاعلىّ وهو البارى لايجوز أن يكون موضوعا لهذا العلم وقوله فيه : « لاالفاعل وحده » إذ قد بطل ذلك فيما سبق بل هو مع الثلثة الباقية كما يظنّه قوم. ثمّ على النّسختين والتّوجيهين للأخيرة لايرد أنّه نفى موضوعيّة الفاعل فكيف أدخله هنا فى جملة الأسباب وأبطل موضوعيّته ثانيا كما يدلّ عليه قوله : « أو بما هى كلّ واحد من الأربعة » ، وقوله : « من جهة أنّ هذا فاعل » إذ ما أبطله سابقا هو موضوعيّة الفاعل وحده من حيث ذاته كما ظهر من التعليقات ، والغرض هنا إبطال موضوعيّته من حيث دخوله فى ضمن الكلّ أى كون كلّ واحد بعض الموضوع بما هو موجود ، أو سبب مطلق ، أو خاص ، أو مجموع من حيث هو مجموع . ففيما سبق اعتبر الإنفراد بدون القيود وهنا الإجتماع معها . والحاصل انّ موضوعيّة خصوص الفاعل مذهب قوم ، وموضوعيّة الجميع دون الفاعل أو كلّ واحد بانفراده مذهب آخرين ، وإبطال موضوعيّته وحده بطريق يخصّه لاينافى إبطال موضوعيّته فى ضمن الكلّ بطريق يعمّه .

فَإِنَّ هَذَا أى موضوعيّة الأسباب بأسرها **قَدْ يَظُنُّهُ قَوْمٌ ، لَكِنَّ النَّظَرَ**

فِـي الأسبابِ كُلِّهَـا أيضاً لاَيَخْلُوا إمّا أنْ يُنْظَرَ فِيهَا أى نظر فيها **بِمَاهِـيَ مَوجُودات**ٌ. «الباء» للسببيّة و«ما» موصوفة و«هى» مبتدء مرجعه «ما» و«موجودات» خبره، والتانيث باعتبار الخبر أى بسبب شيء ذلك الشّيء موجودات، أى أمر يصدق على كلّ منها وهو الموجود، فإنّ موضوعيّتها إمّا باعتبار أمر صادق عليها بعيد كالوجود أو قريب كالسّبب المطلق، أو باعتبار خصوصيّة كلّ منها من الفاعليّة والغائيّة وغير ذلك، أو مجموعيّتها من حيث هو مجموع. وبذلك يظهر انّ الموجود ليس قيد الموضوع حتّى يكون الموضوع الأسباب المقيّدة بالوجود لعدم تاتّى ذلك فى باقى الأقسام، بل المراد أنّه فى الحقيقة أمر صادق عليها هو الموجود بما هو موجود. ولذا هذا الشقّ يستلزم المطلوب.

أو بِمَا هِـيَ أسبابٌ مُطْلَقَةٌ، أو بِمَا هِـيَ كلٌّ واحدٍ مِنَ الأرْبَعَةِ عَلَى النَّحْوِ الّذِي يَخُصُّهُ أعنِى أنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِيهَا مِنْ جِهَةِ أنَّ هَذا فَاعِلٌ وذَلِكَ قَابِلٌ وذَلِكَ شَيءٌ آخَرَ، أو مِنْ جِهَةِ مَا هِـيَ الْجُمْلَةُ الَّتِي تَجْتَمِعُ مِنْهَا، أى من جهة شيء ذلك الشيء الجملة الّتى يجتمع من تلك الأسباب أعنى المجموع من حيث المجموع كما يقتضيه التّركيب على النّحو المذكور، ويحتمل فى جميع هذه العبارات بعد كون «الباء» للسّببية و«ما» موصوفة أن يكون مرجع «هى» هو الأسباب والعايد إلى «ما» محذوفا حتّى يكون المعنى بسبب شيء هٰذه الأسباب به موجودات أو اسباب مطلقة أو خاصّة أو جملة وهو الوجود والسّببيّة المطلقة والخاصّة والإجتماع، فإنّ صدقها عليها لأجلها هذا. ويحتمل كون «ما» على الوجهين موصولة ولا يختلف الحكم إلّا فى كون الجملة الواقعة بعدها حينئذ صلة لا صفة، إذا النكرة لا يقع صفة للمعرفة، فلابدّ أن يجعل صلة لا محلّ لها من الإعراب. ويجوز أيضا أن يكون مصدريّة بتاويل ما بعدها بالمصدر، إذ الحقّ جواز دخول ما المصدريّة على الجملة الإسميّة وتاويلها بالمصدر، وان كان قليلا مخالفا لمذهب سيبويه كما صرّح به الرضىّ مستشهدا بقول علىّ (ع) فى نهج البلاغة: «بَقُوا فى الدّنيا ما الدّنيا باقية» وقد صرّحوا بأنّ الجملة لو لم يتضمّن مشتقا تاوّل بتقدير الكون ومثله. وحاصل كلامه على التّقادير أنّ موضوعيّة الأسباب إمّا

لوجودها أو سببيتها المطلقة أو الخاصّة أو مجموعيّتها .

فَنَقُولُ : لَا يَجُوز أنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِيهَا بِمَا هِيَ أسباب مُطْلَقَةٌ أى بسبب شىء هذا الشّىء أسباب مطلقة ، والتانيث كما مرّ باعتبار الخبر ، وهذا إبطال للشّقّ الثّانى من الشقوق الأربعة . و إنّما غيّر الترتيب المذكور اولا فى مقام الإبطال بالنّظر إلى الأوّل فأبطله اخيراً لأنّه مع كونه خُلفا يستلزم المطلوب وهو موضوعيّة الموجود **حَتّى يَكُونَ الْغَرَضُ فِي هذَا العِلْمِ هُوَ النَّظَرُ فِي الأمورِ الّتِي تَعْرِضُ لِلأسباب بِمَاهِيَ أسبابٌ مُطْلَقَةٌ** ، إذ البحث فى كلّ علم عن عوارض موضوعه ، فإذا فرض أنّ موضوعه الأسباب المطلقة كان البحث عن عوارضها **وَيَظْهَرُ هذَا** ، أى عدم موضوعيّة الأسباب المطلقة **مِنْ وُجُوهٍ** فى حمل الجمع على الإثنين أو الثلاثة وجهان : الأوّل كما يأتى هو الأظهر وإن كان الثّانى مختار الأكثر .

أحَدُهَا مِنْ جِهَةِ أنّ هذَا العِلْمَ يَبْحَثُ عَنْ مَعَانٍ لَيستْ مِنَ الأعراضِ الخاصّةِ بِالأسبابِ بِمَاهِيَ أسبابٌ إنّما قيّد بذلك لان هذه المعانى الّتى أشار إليها . بقوله **مِثْلِ الكُلّيِّ وَالجُزْئِيِّ وَالقُوَّةِ وَالفِعْلِ وَالإمْكَانِ وَالوُجُوبِ وَغَيرِ ذَلِكَ** يمكن أن يكون من العوارض الخاصّة بالأسباب لكن لا بماهى أسباب بل بماهى موجودة حتّىٰ يكون البحث عنها بحثا عن أحوال الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لاهى . وحاصل هذا الوجه على تقرير بعضهم أنّ هذه الأمور و إن عرضت للأسباب المطلقة إلّا انّها لايخصّها لعروضها المسبّباب والأسباب الجزئيّة أيضا ، ومحمولات المسايل يجب أن يكون من العوارض الذّاتيّة المختصّة بالموضوع ، وبتقدير آخر انّ الالهى يبحث عن معان ليست أعراضاً ذاتيّة للأسباب فلا يكون هى موضوعه .

ثُمَّ مِنَ البَيِّنِ الوَاضِحِ أنّ هذِهِ الأمُورَ أى الكلّى والجزئىّ و غيرهما **فِي أنفُسِهَا بِحَيثُ يَجِبُ أنْ يُبْحَثَ عَنْهَا** لابتناء كثير من المقاصد عليها **ثُمَّ لَيْسَتْ مِنَ الأعراضِ الخَاصّةِ بالأمور الطّبيعيّة والأمورِ التّعليميّةِ وَلَا هِيَ أيضا واقعةٌ فِي الأعراضِ الخاصّة بِالعُلومِ العَمَليّة فَبَقِيَ أنْ يَكُونَ**

الْبَحْثُ عَنْهَا لِلْعِلْمِ الْبَاقِى مِنَ الأقسامِ وَهُوَ هٰذا العِلْمُ . هذا الكلام منشأ الخلاف فى حمل الوجه على الثلثة أوالإثنين ، فالأكثر جعلوه وجها ثانيا واختاروا الأوّل ، والأقلّ جعلوه تتمّة للأوّل واختاروا الثّانى . ثمّ الأكثر اختلفوا فى إبداء الفرق بين الوجهين :

فمنهم من قرر الأوّل على النّحو الأوّل والثّانى بأنّ المعانى المذكورة فى أنفسها ومن حيث عمومها يجب أن يبحث عنها ، وهذا البحث لايقع فى غير الإلٰهى ، ولكونه على وجه العموم لايكون مختصّا بالأسباب . وحاصل الفرق أخذ قيد العموم فى الثّانى دون الأوّل ، وفيه أن هذا القيد معتبر فى الأوّل أيضا و إلّا ورد المنع فيه على عدم اختصاصها بالأسباب المطلقة وعروضها للمسبّبات والأسباب الجزئيّة .

ومنهم من قرّر الأوّل بالنّحو الثّانى والثّانى بأنّ هذه الأمور يجب أن يبحث عنها فى الفلسفة وغير الالٰهى من أقسامها لايجوز أن يبحث عنها لعدم كونها من العوارض الذاتيّة لموضوعاتها ، وأنت تعلم أنّ هذا لاينفع إلّا بانضمام انّها ليست من العوارض الذاتيّة للأسباب المطلقة ، و معه يرجع إلى الأوّل . وربما فرّق بينهما على هذا التقرير بوجهين : أحدهما أنّ المأخوذ فى الأوّل فعليّة البحث عن الأمور المذكورة فى الالٰهى ، وفى الثّانى لزوم أن يبحث عنها فيه من دون التّعرّض لفعليّته من تدوين القوم وعملهم ، وثانيهما أنّ نفى موضوعيّة الأسباب المطلقة يعلم من الأوّل صريحا ومن الثّانى التزاما ، إذ ما علّل به عدم البحث عن الأمور المذكورة فى غير الالٰهى يومى إلى كون موضوعه ممّا يكون هى من عوارضه الذّاتيّة والأسباب المطلقة ليست كذلك ، وفيه انّ الفرق الأوّل لامدخليّة له فى المطلوب ، والثّانى يتوقّف على الإنضمام المذكور ومعه يرجع إلى الأوّل .

ومنهم من قرّر الثّانى بعد جعل هذه الأمور عبارة عز الأسباب القصوىٰ دون مثل الكلّيّة والجزئيّة بأنّ هذه الأسباب يجب أن يبحث عن وجوداتها وكونها أسبابا لعدم كونها بيّنة بنفسها ، ويجوز إثباتها فى غير الالٰهى من العلوم لعدم كونها من العوارض الخاصّة لموضوعاتها ، فيجب أن يبحث عنها فيه ، فلا يكون موضوعة له ، إذ موضوع

كلّ علم يكون فيه مسلّما . ولا يخفى أنّ هذا يرجع إلى الوجه الأخير الّذى ذكره بقوله «أيضا» .

و منهم من قرّر الثّانى بعد جعل هذه الأمور عبارة عن الأمور فى قوله : « حتّى يكون الغرض فى هذا العلم هوالنّظر فى الأمور الّتى تعرض الأسباب » بأنّ هذه الأمور فى أنفسها مع قطع النّظر عن عروضها لها يجب أن يبحث عنها ويثبت لها عوارضها الذاتّية ، وليس ذلك فى شىء من العلوم سوى الإلٰهى ، فيقع موضوعه فيه . فالاسباب المعروضة لها لايكون موضوعة فيه لثبوت المغايرة بينهما ، وفيه انّ موضوعات المسائل يجوز أن يكون من العوارض الذاتّية لموضوع العلم .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ ما عليه الأكثر غير صحيح ، والصّواب جعله تتمّة الأوّل بأن يقال : الغرض منه دفع سؤال يورد عليه بأن البحث عن الأمور المذكورة لعلّه لم يكن من الإلٰهى ووقع من القوم مسامحة أوعلى سبيل المبدئية أويكون على سبيل التّبعيّة والإستطراد ، فلا يلزم كونها من الأعراض الذاتّية لموضوعه أو يكون على وجه يختصّ بالأسباب القصوىٰ ويصير لذلك من عوارضها الذاتّية ، وعلى التّقادير دفعه بأنّ البحث عنها من حيث أنفسها لازم وليس محلّه سوى الإلٰهى فلا يكون البحث عنهما فيه بشىء من الأمور المذكورة ، وهذا التوجيه لاخدشة فيه سوى استلزامه لإطلاق الجميع على ما فوق الواحد و هو فى الكتب العقلية كثير . **وأيضا** هذا هوالوجه الأخير لنفى موضوعيّة الأسباب المطلقة . وقد عرفت انّ الوجه الثّانى على الأظهر ، والثّالث عند الأكثر ونذكر أولا حاصله ثم نعود إلى شرح العبارة وتحقيق المقام فنقول :

محصلّه انّ البحث عن أحوال الأسباب المطلقة فرع العلم بوجودها وسببيّتها ، وهو نظرىّ يتوقّف على العلم بأنّ كلّ ممكن أوحادث له مؤثّر أومحدِث ، بمعنى أنّ فى الوجود موجودات متعلّقة الوجود بما يتقدّمها فى الوجود من العلل الأربع ، ولايمكن أن يكون حسّيّاً حاصلا من مشاهدة حصول بعض الأشياء من بعض كالإحراق من النّار والإضائة من الشّمس والسّخونة والإسهال من الزّنجبيل والسّقمونيا ، إذ الحسّ إنّما يدرك

المصاحبة لاالعليّة ، والعقل يحكم بتلازمهما لتجويزه حصول الموافقة بالإتّفاق لاللتعلّق ولاتجربيّاً مستفادا من ملاحظة تكرّر وقوع أحد الأمرين عقيب الآخر ، إذ التجربة لايفيد أزيد من الظنّ بالسّببيّة لتوقّف القطع بها على القطع باستناد الأمور الاكثريّة إلى الطبيعة أوالإختيار دون الموافاة والإتّفاق حتّى يحصل قياس هكذا : « لوكانت اتّفاقيّة لماكانت أكثريّة دائميّة » إذ الأمور الأكثريّة طبيعيّة أو اختيارية ، ثم يستثنى نقيض التالى لتنتج نقيض المقدّم ، ومعلوم انّ هذا القياس ليس برهانيا إذ ربماكانت الأمور الأكثريّة بل الدائميّة إتّفاقية ، فإثبات كلّ سببيّة خاصّة فرع إثبات السّببيّة المطلقة على أنّ هذا الإسناد نوع إثبات للسّببيّة واعتراف بوجود العلل والأسباب . فالتّجربة إنّما يتمّ بعد إثباتها فلا يحصل العلم بها منها ، ولا بديهيّا أوّليّا لبداهة استناد الممكنات إلى العلل لمنع البداهة ، غاية الأمرانّه أمر مشهور وقريب من الوضوح ، وربّ مشهور لاأصل له ، وكم من قريب إلى الظّهور يفتقر إلى البرهان كما فى كثير من الهندسيّات . فاذ ظهر أنّ كون الأسباب أسبابا على الإطلاق لايمكن أن يعلم بالحسّ والضّرورة والتّجربة فيتوقّف إثباتها على البرهان ومحلّه الإلهى فلا يكون موضوعة له ، إذ موضوع كلّ علم يكون فيه مسلّما فالأسباب اذاكانت موضوعة له وجب أن يكون وجودها وسببيتها المطلقة فيه مسلّمين .

واذ عرفت ذلك فلنعد إلى تطبيقه على ماذكره بقوله : **فَإنَّ الْعِلْمَ بِالأسبَابِ الْمُطْلَقَةِ** أى العلم بوجودها أواحوالها أعنى البحث عن عوارضها **حَاصِلٌ بَعْدَ الْعِلمِ بِإثبَاتِ الأسْبَابِ لِلأمُورِ ذَوَاتِ الأسْبَابِ** أى بعد العلم بسببيّتها لمسبّباتها **فَإنّا** تعليل للبعديّة المذكورة **مَالَمْ نُثْبِتْ وُجُودَ الأسْباب لِلْمسبَّبات مِنَ الأمورِ** متعلّق بالمُسبّبات **بِإثْبَاتِ** متعلّق بقوله : « مالم نثبت » أى مالم نثبت سببيّة الأسباب بأن نثبت **انّ لِوُجُودِهَا تَعَلُّقاً بِمَا يَتَقَدّمها فِى الْوُجُودِ** من العلل الأربع **لَمْ يَلْزِمْ عِنْدَ الْعَقْلِ وُجُودُ السّبب المطلق وانّ هٰهنا سببا مّا** عطف تفسير أو تبديل عبارة بما يشابهها ، و إذا لم يعلم وجوده لم يتأتّ البحث عن أحواله .

ثمّ لمّا كان هنا مظنّة أن يقال : يجوز أن يعلم السّببيّة بالحسّ أوالتّجربة أو البداهة ، فأشار إلى ما دفع الاوّل بقوله : **وَأَمّا الحِسُّ فَلا يُؤدّى إلّا إلى المُوافاة** أى لايحكم العقل بسببه إلا بالمصاحبة والمقارنة دون السّببيّة ، **وَلَيْسَ إذا تَوافى شَيْئانِ وَجَبَ أنْ يَكُونَ أحَدُهُما سَبَبَ الآخَرِ** لجواز كون المصاحبة بينهما إتّفاقية ، وإلى دفع الثّانى بقوله : **وَالإقْناعُ الّذى يَقَعُ لِلنَّفْسِ لِكَثْرَةِ ما يُورِدُهُ الحِسُّ والتَّجْرِبَةُ فَغَيْرُ مُتأكّدٍ على ما عَلِمْتَ إلّا بِمَعْرِفَةِ أنّ الأُمُورَ الّتِى هِىَ مَوْجُودَةٌ فِى الأكْثَرِ هِىَ طبيعيّة أو إختياريّة** أى الإقناع المترتّب على الظّنّ الحاصل من التّجربة لايتأكّد كما انّ الظّنّ المذكور لايغلب إلّا بمعرفة كون الأمور الأكثريّة طبيعيّة أواختياريّة **وَهٰذا** أى ما ذكر من كون تلك الأمور طبيعيّة أو اختياريّة **فِى الحَقِيقَةِ مُسْتَنَدٌ إلى إثباتِ العِلَلِ وَالإقرارِ بِوُجُودِ العِلَلِ وَالأسْبابِ** إذ معناه انّ الطّبيعيّة أو الاختيار سبب لهذه الأمور فثبوته فرع ثبوت السّببيّة المطلقة وهى لم يثبت من القضيّة المذكورة ، إذ إثبات السّببيّة الخاصّة منها فرع ثبوت المطلقة ، وليس أيضا بديهيّا كما اشار إليه بقوله : **وَهٰذا** أى وجود العلل وَسببيّتها **لَيْسَ أوّليّاً بَلْ هُوَ مَشْهُورٌ** أى ممّا اعترف به عموم النّاس وهذا مع دفعه هذا الجزء من الثّانى يدفع الثّالث أيضا .

وقَدْ عَلِمْتَ الفَرْقَ بَيْنَهُما أى بين الأوّلى والمشهور فى المنطق حيث ذكر انّ الإنسان لوقدّر انّه خلق دفعة ولم يستانس بما عدا عقله حكم بالأوّليّات وحقّيتها ولم يحكم بالمشهورات ، بل يجوّز كونها بعضا أو كلا باطلا . ثم لمّا بيّن انّ الشّهرة لايفيد الحقّيّة أراد أن يدفع ما توهّم انّه أوّلىّ لكونه قريبا من أوّلىّ ، أذ وجود المبدء للحادثات و استنادها إلى سبب كذلك فهو فى حكم الأوّلىّ فقال : **وَلَيْسَ إذا كانَ قَرِيباً عِنْدَ العَقْلِ مِنَ البَيِّنِ بِنَفْسِهِ أنّ لِلْحادِثاتِ مَبْدَءٌ ما يَجِبُ أنْ يَكُونَ بَيِّناً بِنَفْسِهِ** قوله : « إنّ للحادثات مبدء » اسم « كان » وقوله: « قريباً » خبرها و« من البيّن بنفسه » متعلّق به واسم « يكون » هواسم « كان » . وقوله « يجب » جواب الشّرط

أى ليس إذا كان قولنا انّ للحادثات مبدء قريبا من البيّن بنفسه يجب ان يكون هذا القول بينا بنفسه، إذ القرب الى الشئ لايوجب العينيّة والإتحاد، **مِثْلُ كَثِيرٍ مِنَ الْأُمُورِ الْهَنْدَسِيَّةِ الْمُبَرْهَنِ عَلَيْهَا فِى كِتَابِ إِقْلِيدُس** فإنّها قريبة من البداهة وليست بديهيّة. وربما قيل اسم «كان» و«يكون» هو «وجود السّبب المطلق» و«قريباً» خبره. وقوله «من البيّن بنفسه» عطف على قوله «قريبا» بتقدير «كان» مع العاطف على أن يكون «انّ للحادثات» اسمها و«من البيّن بنفسه» خبرها، أى ليس إذا كان وجود السّبب المطلق قريبا عند العقل بشهرته وكان كون سبب ما للحادثات من البيّن بنفسه يجب أن يكون وجود السّبب بيّنا بنفسه، فالشرط مركّب من الجزئين.

وحاصله أنّ منشاء توهّم اوّلية وجود السّبب المطلق وسّببيّته إمّا اشتباه المشهور بالأوّلى أو إجراء حكم مقدّمة دليل المطلوب على نفسه، فإنّ المطلوب وجود السّبب المطلق وكون المبدء للحادثات من مقدّمات دليله فأجرى حكمه وهو البداهة إليه فالشيخ أبطل الأوّل بالجزء الأوّل من الشّرط والثّانى بالثّانى إذ لايلزم من بداهة مقدّمة الدّليل بداهة المطلوب. ولايخفى ما فى هذا التوجيه لفظا ومعنى.

إنْ قيل: كيف قال التجربة يفيد الإقناع مع انّهم ذكروا انّها يفيد اليقين وعدّوا المجرّبات من أصول اليقينيّات؟.

قلنا: هذا مقيّد بقيودات مخصوصة وبدونها لايفيد إلّا غلبة الظّنّ وإن ضمّ اليها القياس المذكور، ويمكن أن يقال انّها قبل ضمّه ظنيّة وبعده يصير قطعيّة بناء على إرادة غير المتيقّن من غير التّأكيد لامعناه الظاهر.

ثمّ لما بيّن انّ وجود السّبب المطلق ليس حسّيا ولا تجربيّاً ولا أوّليّاً ظهر انه برهانىّ لابدّ من إثباته، فقال: **ثُمَّ الْبَيَانُ الْبُرْهَانِى لِذٰلِكَ**، أى لوجود سبب المطلق **لَيْسَ فِى الْعُلُومِ الْأُخرىٰ فَإِذَنْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِى هٰذَا الْعِلْمِ فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ لِلْعِلْمِ الْمَبْحُوثِ عَنْ أَحْوَالِهِ** أى أحوال الموضوع **فِى الْمَطَالِبِ** أى مطالب هذا العلم أعنى مسائله ف«ـالـّلام»

عوض الاضافة مَطْلُوبِ الْوُجُودِ فيه خبر لقوله « يكون » و إنّما لايمكن أن يكون موضوع العلم الذى يبحث فيه عن أحوال موضوعه مطلوب الوجود فيه لأنّ موضع كلّ علم يكون مسلّم الثّبوت فيه .

تنبيه — قيل : حكم الشيخ هنا بنظريّة وجود السّبب وافتقار الحادث إليه ينافى حكمه فى الاشارات ببداهته حيث قال : « كلّ شىء لم يمكن ثمّ كان فبيّن فى العقل الأوّل انّ ترجّح أحد طرفى إمكانه صار أولى بشىء وسبب ، وإن كان يمكن للعقل أن يذهل من هذا البيّن ويفرع إلى ضروب أخرىٰ من البيان » . ويمكن دفع المنافات بأنّ موضوع القضيّة فى الاشارات هو الممكن المعلوم إمكانه ، كما يظهر من سوابق الكلام ولواحقه وافتقاره الى السبب عند الشيخ وغيره ممّن لم يلتفت إلى احتمالى الاولويّة الذّاتية والبخت والإتّفاق بديهىّ أو حقيقة الممكن مالا يقتضى بذاته الوجود فإذا وجب كان له سبب بالضّرورة ، وأمّا موضوعها هنا أعنى الحادثات فالمراد بها الممكنات الواقعيّة حين لايعلم إمكانها سواء أريد بها الحادثات الذّاتيّة أو الزمّانيّة أو الأعمّ . ولاريب فى أنّ افتقارها إلى السّبب ليس بديهيًا إذ بمجرّد ملاحظة وجودها لايمكن الحكم به لتجويز العقل فى أوّل النّظر كون وجوداتها من ذواتها فلابدّ من إثباته إمّا ببيان أنّ كلّ موجود إمّا واجب بالذّات أو ممكن بالذّات ، وحيث ثبت بالبرهان وحدة الواجب ثبت أنّها ليست واجبة بذواتها بل هى ممكنة محتاجة إلى السّبب لعدم كون وجودها من ذاتها ، وإمّا بتأليف قياس هو انّ وجودها لوكان من ذاتها لكانت واجبة ، وحينئذ وجب دوام وجودها مع أنّ معنى حدوثها مسبوقيّتها بالعدم ذاتا أو زمانا فهى ممكنة محتاجة فى ترجيح وجودها على العدم إلى غيرها .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ الحكم بافتقار الممكن بعد ثبوت إمكانه ومع قطع النّظر عن الإحتمالين بديهىّ وبدون ذلك نظرىّ . فالشيخ فى الاشارات لما فرض الكلام فى الممكن المعلوم إمكانه ولم يلتفت إلى الإحتمالين حكم بالبداهة ، وهنا لما فرضه فى الحادث قبل ثبوت إمكانه حكم بنظريّته . وبذلك يظهر أنّ التّحقيق نظريّة افتقار الموجودات

المشاهدة إلى السّبب ، سواء علم مسبوقيّتها بالعدم أم لا لتوقّفه على إثبات إمكانها بأحد الدّليلين ، ولتطرّق أحد الإحتمالين المذكورين . ويظهر أيضا ضعف القطع بالمنافاة بين كلامى **الشيخ** و تصويب ما فى الاشارات معلّلا بقضاء الضّرورة لما عرفت ، وكذا يظهر ضعف ما قيل انّ السّببيّة والمسبّبيّة بين الأشياء لولم يكن ضروريّة فماالبرهان عليهما ، فإنّ **الشيخ** لم يتعرّض و لم يزد فى مقام بيان احتياج الممكن إلى العلة على دعوى البداهة والتّمسّك لإثباته بكفتى الميزان كما ارتكبه **المحقّق الطوسى** غيرمفيد، إذ ليس فيهما إلّا مشاهدة الحسّ بأنّه لايترجّح إحديٰهما مع التّساوى ويترجّح بعد انضمام شىء إليه وقد حكم بأنّ الحسّ فعله تادية المصاحبة دون العلّية ، على أنّ العقل لوحكم بها بتوسّط ضرورة فيظهر بداهة وجودها فى الجملة ، فكيف نفى **الشيخ** بداهتها على الإطلاق وتخصيص النّظريّة بالسّببية العامّة والبداهة بالخاصّة بالميزان مع بعده يدفعه عدم انتهاض البديهى الجزئى لاثبات النّظرىّ الكلّى ولو منع البداهة وجعل مشاهدة الميزان معدالفيضان الحكم الكلّى خرج عن البرهان . ووجه الضعف انّ البرهان على إثباتها ما ذكرناه وعدم تعرّض **الشيخ** له لوسلّم لم يضرّه وليس برهانهم عليه حديث الميزان و إنّما أورده **المحقق** تمثيلا وتقريباً إلى الأذهان وكان مراده أنّ كثرة المشاهدة بأنّ أحد كفّتيه لايترجّح إلّا بترجيح مع غلبة الظّنّ بأنّ الأكثريّات لايكون إتّفاقيّة ، يحصّل قياسا يفيدنا غلبة الظّنّ بأنّ ذلك لعلاقة ذاتية لابمجرّد الإتفاق .

وَإذَا كَانَ كَذٰلِكَ ، هٰذا مقدّمة إبطال الشّقّ الثّالث وهو موضوعيّة كل واحد بخصوصه بل الرابع أيضا كما نشير اليه ، أى إذا لم يجز كون موضوع العلم مطلوب الوجود أو موضوعيّة الأسباب المطلقة للإلٰهى لكونها مطلوبة فيه **فَبُيِّنَ** بصيغة الماضى المجهول أو الاسم على أن يكون المراد ظهور ذلك ممّا ذكر **أنّه لَيسَ الْبَحْثُ فِيها** أى فى الأسباب القصوىٰ **مِنْ جِهَةِ الْوُجُودِ الَّذِىْ يَخُصُّ كُلَّ واحِدٍ مِنْهَا** أى من جهة حقيقة الخاصّة المسمّاة بالوجود الخاصّ كما يأتى أعنى كونه فاعلا أوغاية أو غير ذلك ، وهو إشارة الى كيفيّة إبطال الثّالث بخصوصه **لأنَّ ذٰلِكَ** أى الوجود

الخاصّ الّذی هو السّببية الخاصّة **مَطْلُوبٌ فِی هَذا الْعِلْمِ** ، فلا يمكن أن يكون الأسباب الخاصّة موضوعة له ، إذ موضوع كلّ علم يكون فيه مسلّما ، وأيضا هذا العلم يبحث عن معان ليست من عوارضها الذّاتيّة فلا يجوز كونها موضوعة له **وَلاَ أيضا مِنْ جِهَةِ مَاهِیَ جُمْلَةٌ وكلٌ** هذا إشارة إلى كيفيّة إبطال الرّابع وهو موضوعيّة المجموع من حيث المجموع ، أی وليس النّظر فيها من جهة الشیء الّذی هو الجملة والْكُل أعنی المجموع من حيث المجموع .

وَلَسْتُ أقُول جُمَلِیّ وَكُلّی إعتراض لدفع اشتباه الكلّی والجملّی الّتی بمعناه بالكلّی والجملیّ الّذی بمعناه ، والمراد أنّ الجملة والكلّ هنا بمعناه الظاهر أعنی كلّ الأسباب والمجموع المركّب منها دون الكلّی الصّادق على كلّ منها أعنی السّبب المطلق لأنّه الشّقّ الثّانی الّذی أبطله . وفی بعض النّسخ وقع «مجمل» بدل «الجملی» وكأنّه أراد بالإجمال العموم والإبهام أی عامّ كلّی ، و يمكن أن يراد به معناه الأصولّی وهو المشترك اللّفظی **فَإنَّ النَّظَرَ فِی أجزاءِ الْجُمْلَةِ** تعليل لقوله : «ولا ايضاً» الخ أی البحث عن أحوال أجزائها **أقْدَمُ مِنَ النَّظَرِ فِی الْجُمْلَةِ** نفسها ضرورة توقّف النّظر فی الكلّ على النّظر فی أجزائه **وَإنْ لَمْ يَكُنِ** النّظر **كَذَلِكَ** أی أقدم **فِی جُزئيّاتِ الكُلِّیّ** بالنّسبة إليه . ومحصّله أنّ العلم بالكلّ يتوقّف على العلم بأجزائه ، وأمّا العلم بالكلّی فلا يتوقّف على العلم بجزئياته بل ربما كان الأمر بالعكس . أمّا فی العلم التّصوّری فإذا كان علما بالكنه وكان الكلّی ذاتيّا لجزئيّاته فإنّ تصوّره حينئذ أقدم من تصوّرها ، وأمّا فی التّصديق فإذا كان قياسا أی استدلالا بحال الكلّی على حال جزئيّاته فإنّ التّصديق حينئذ بحاله لكونه دليلا أقدم من التّصديق بحالها قبل الكلّ فی التّصوّر بوجه ما كالكلّی فی عدم التوقّف .

قلنا : محلّ الفرق هو العلم بالكنه **بِاعْتِبَارٍ قَدْ عَلِمْتَهُ** أی ليس النّظر فی الجزئی أقدم من النّظر فی الكلّی باعتبار قد علمته ، وهو إمّا ما تقدّم أو ما ذكره فی البرهان من أنّ الكليات الجنسيّة أعرف عند العقل من الكلّيات النّوعيّة و إن كانت الجزئيّات

المحسوسة سابقة فى الملاحظة ، أو كون تعقّل الكلّى مجرّدا عن اعتبار وصف يفتقر إلى ملاحظة الجزئيّات كالجنسيّة والنوعيّة ، فإنّ تعقّله مع اعتبار هذا التجريد لايتوقّف على تعقّلها ووجهه ظاهر ، و بدونه يتوقّف عليه اذا اعتبار الجنسيّة المنطقيّة لكلّى كالحيوان يتوقّف على العلم بجزئيّات مختلفة الحقايق من حيث ذواتها لامن حيث وصفها الذّى هو كونها ذوات جنس ، إذ بهذه الحيثيّة يعقل معها الجنس أيضا فالمقدّم بهذا الإعتبار تعقّل ذواتها فقط كما حقّق فى محلّه .

فَيَجِبُ أنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِى الأجزَاءِ إمَّا فِى هَذا الْعِلْمِ فَيَكُونُ هِىَ أى الأجزاء **أولىٰ بِأنْ يَكُونَ مَوضُوعةً** إذ مصحّح الموضوعيّة وهو البحث عن العوارض أقدم بالنّظر إليها مع أنّه قد ظهر بطلان موضوعيّتها للإلٰهى لكونها مطلوبة الوجود فيه ، وبذلك يظهر أنّ هذا الشّق كسابقه فى تبيين بطلان موضوعيّته ممّا ذكره بقوله «ولا أيضا» **أو يَكُونُ فِى عِلْمٍ آخَرَ وَلَيْسَ عِلمٌ آخَرَ يَتَضَمَّنُ الكَلامَ فِى الأسبابِ القُصْوىٰ غَيْرَ هَذا الْعِلْمِ .**

اعلم انّ حاصل هذا الدّليل على ما ينبغى هو أنّ البحث عن أحوال أجزاء الكلّ مقدّم على البحث عن أحواله ، فلو كان البحث عن حال الشىء فى علم مصحّحا لموضوعيّته له لكانت أجزائه أولىٰ بالموضوعيّة للإلٰهى من نفسه و وقوع البحث عن أحوالها فيه أقدم من وقوع البحث عن أحواله مع أنّ موضوعيّتها له قد ظهر بطلانه ، وبذلك يظهر انّ فى تقرير الشيخ قصور . **وأمّا إنْ كَانَ النَّظَرُ فِى الأسْبَابِ مِنْ جِهَةِ مَاهِىَ مَوجُودَةٌ وَمَا يَلْحَقُهَا مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ** لـمّا أبطل الشّقوق الثّلاثة الأخيرة من الأربعة وبقى الأوّل كان مظنّة تردّد السّامع فى كيفيّة حاله من الصّحة والبطلان ، فأورد حكمه بلفظه إمّا تفصيلا للمجمل الواقع فى ذهنه وإزالة لتردّده بأنّه مع كونه خلفا يستلزم المطلوب وهو موضوعيّة مفهوم الموجود ولذا اخرّه فى البيان ، وقيل انما اخرّه فى البيان لأنّه الإحتمال الصّحيح مع كونه خلفا ، إذ كل بحث يتعلّق بشىء من حيث أنّه موجود مطلق من غير أن يكون نوعا متخصّص الإستعداد طبيعيّا أو تعليميّا

يكون فى الإلٰهى . فالبحث عن الأسباب الأربعة بما هى موجودة يكون فيه وهو يشعر بأنّ الموضوع هوالسّبب من حيث الوجود مع أنّه الموجود بما هو موجود بلا مدخليّة السّبب كما يأتى فى وجه التأخير ماذكرناه و إن أمكن ارجاعه اليه بأدنىٰ عناية **فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمَوضُوعُ الْأَوَّل** أى موضوع الإلٰهى الّذى هو أوّل الموضوعات وأعمّها لتشعّب ساير الموضوعات منه ، أوالموضوع الأوّل له إذ له موضوعات أخرىٰ غيرالموجود راجعة إليه و هى موضوعات المسائل والبراهين وإنّما موضوعها الأوّل **هُوَالْمَوجُود بِمَا هُوَ مَوجُودٌ** هذا إشارة إلى استلزام هذا الشّقّ للمطلوب وهوموضوعيّة مفهوم الموجود أو موضوعيّة السّبب بانفراده مع بطلانه خلاف الفرض هنا ومع حيثية الوجود أيضا غير جايز اذ إثبات وجوده فى الإلٰهى وجزء الموضوع ككلّه فى عدم مطلوبيّته فى هذا العلم والموجود بما هو موجود يصلح للموضوعيّة ، فبقى أن يكون هوالموضوع وعلى هذا لايرد أنّ الموضوع فيما يبحث عنه من جهة هوالمجموع لامجرّد الجهة كما فى الطّبّ والطّبيعىّ . لأنّ ذلك فيما لم يصلح مجرّدها للموضوعيّة ولم يكن المقيّد بها مطلوب الوجود فى هذا العلم كما فى العلمين والإلٰهى على خلاف ذلك .

فَقَدْ بَانَ أيضاً بُطْلانُ هذا الظّنِّ وَهُوَ أنَّ هذا الْعِلْمَ مَوضُوعُهُ الْأسبَابُ القُصوىٰ أى كما بان بطلان موضوعيّة الواجب بأنّ بطلان موضوعيّتها أوكما بان بطلان موضوعيّتها بالحيثيّات المتقدّمة بأن بطلان موضوعيّتها من حيث الوجود ، وعلى هذا يكون التّقييد فى الأسباب القصوىٰ ملحوظا ، وفى بعض النسخ ليست لفظة « هو » والمراد حينئذ إمّا الأوّل بجعل العطف للتّفسير أوانه قد بان أيضا بطلان ظنّ موضوعيّتها من حيث الوجود وكذا بالحيثيّات الأخرىٰ . فعلى الأوّل لايكون فيه إشارة إلى لزوم الخلف وعلى الأخيرين يكون **بَلْ يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أنَّ هذا** أى البَحْث عن الأسباب القصوىٰ **كَمَالُهُ وَمَطْلُوبُهُ** أى كمال الإلهى ومطلوبه الأصلى .

و اعلم انّ البحث عن الشىء والنّظر فيه يراد به تارة إثبات وجوده وما يقوّمه

ماهيّة أو وجوداً، وأخرى إثبات العوارض الذاتيّة له بعد تسليم تماميّة وجوده وحقيقته، والثّانى يستلزم موضوعيّة هذا الشىء أو ما هو أعمّ منه دون الأوّل، فما هو كمال الإلٰهى من البحث عن الأسباب القصوىٰ يحتمل الأمرين وإن كان الثّانى أنسب بسوابق كلامه، ولا يلزم منه موضوعيّتها لنفس العلم بل لمسائله، وجواز كون نوع الموضوع موضوع المسألة وإثبات العوارض الذّاتية له مما لاريب.

فَصْلٌ فِى تَحْصِيلِ مَوْضُوعِ هٰذَا الْعِلْمِ .

لمّا أبطل فى الفصل الأوّل موضوعيّة الواجب والأسباب القصوىٰ له ولم يحصل فيه موضوعه فعيّنه فى هذا الفصل، ولهذا عنون الأوّل بالطّلب والثّانى بالتّحصيل.

فَيَجِبُ أنْ يُدَلَّ بصيغة المجهول **عَلَى الْمَوْضُوعِ الَّذِىْ لِهٰذَا الْعِلْمِ لَا مَحَالَةَ حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ الْغَرَضُ الَّذِىْ فِى هٰذَا الْعِلْمِ .** فإنّ الغرض فى كلّ علم هو البحث عن العوارض الذّاتيّة لموضوعه، فإذا تعيّن تبيّن الغرض. ثمّ لاخلاف بين ناظرى كلامه فى أنّ مراده إثبات موضوعيّة الموجود، وإنّما اختلفوا فى حمل ما ذكره بقوله: «فنقول إنّ العلم الطّبيعى» إلى قوله «وكذلك قد يوجد أيضا على مالا يلزم منه تكرار وخلل»، فنحن نفسّر كلامه أوّلا ثمّ نشير إلى حقّ المحامل وباطلها، فنقول ماذكره فى هذا الكلام يرجع إلى أمور ثلاثة:

أوّلها: ما أشار اليه بقوله المذكور إلى قوله: «ثمّ البحث» ويمكن فى بادى النّظر أن يقرّر حاصله بوجوه:

الأوّل، انّه مجرّد تعيين موضوعات ساير العلوم بأنّها الجسم والنّفس والمقدار بقسميه، والمعقولات الثّانية لامن حيث وجودها ومقوّمات وجودها وماهيّتها بل من حيثيّة أخرىٰ يلحقها بعد وضعها موجودة متحصّلة القوام.

الثّانى، انّه التّعيين المذكور مع تعيين ما يبحث عنه فيها بأنّه يلحقها من الحيثيّة الّتى هى جزء الموضوع.

الثّالث، انّه التعيين مع تعيين مالايبحث عنه أيضا وهو إمّا نفس الحيثيّات المنفيّة

جزئيّتها أعنى وجود الموضوعات ومقوّماتها ماهيّة ووجودا بمعنى أنّ إثبات شيء منها ليس فى شيء منها وان لم يكن علم ذلك الموضوع أوالاحوال اللّاحقة لها لأجلها لانفسها أوما يعمّها ، بمعنى انّ البحث عن وجود الموضوعات ومقوّماتها أومايلحقها لأجلها أو لجهة أخرى غيرجهة الموضوع أى اثبات الموضوعات فى أنفسها وأثبات المقوّمات واللّواحق المذكورة لها ليس فى شيء منها ، ولاريب فى أنّ التعينين الأخيرين من لوازم الأوّل كما أنّ الثّالث لازم الثّانى لظهور انّ المبحوث عنه فى كلّ علم هوما يعرض موضوعه من حيث هو موضوع وغيره من الحيثيّة وما يتقدّمها من وجود الموضوع والمقوّمات وغيرها بعوارضها الذّاتية والغريبة لايبحث عنه فيه ، وعلى هذا يثبت منه أنّ إثبات مقوّمات موضوع كلّ علم فى أنفسها وإثبات أحوالها لها لايكون فيه ولايختص النفى باثباتهما له ، فإثبات وجود كلّ من الجوهر والهيولىٰ والصّورة فى نفسه وإثبات أحواله له لايجوز أن يكون من الطّبيعى كما انّ إثبات الثّلاثة للجسم أى بيان تألّفه منها وإثبات ما يعرضه من حيث الجوهريّة والتّألّف لايكون فيه لاشتراك الجميع فى عدم كونه بحثا عن العوارض الذاتيّة للموضوع ، وعلى هذا فالكلام فى كون اللّازم مرادا هنا ام لا ، والحقّ الأوّل لتصريحه به فى موضوع الرّياضى وظهوره فى الخلقى ، وحينئذ ثالث التّقريرات أصحّها كما انّ أصحّ شقوقه ثالثها ، إذ لاوجه للتخصيص مع كون التّعميم مقتضى الدّليل ، وعلى أىّ تقدير أشار الى الامرالاول بقوله :

فَنَقُولُ إِنَّ الْعِلْمَ الطَّبِيعِىَّ قَدْ كَانَ مَوْضُوعُهُ الْجِسْمَ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ مَوْجُودٌ وَلَا مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ جَوْهَرٌ وَلَا مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ مُؤَلَّفٌ مِنْ مَبْدَئَيْهِ أعنى الهَيُولىٰ وَالصُّورَةِ بأنْ يكون هذه الجهات جزء الموضوع أى ملحوظة فى موضوعيّة الجسم حتى يبحث عن الأحوال اللّاحقة له لأجلها **وَلَكِنْ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ** ظاهره لايفيد أزيد من التّقرير الأوّل فلابد لحمله على الثّالث من أن يوخذ لازمه ويقال فيكون بحثه عمّا يعرضه بهذه الجهة فلا يبحث عن وجوده وجوهريّته وتألّفه عن مبدئيه بل كلّما يسبق

هذه الجهة من اللّواحق والمتعلّقات أى لايكون إثباتها فيه لأنّها لايلحقه بهذه الجهة لسبقها عليها فى التّحقّق والثّبوت على انّ الأمور الثّلاثة من مقوّمات الجسم ولايبحث فى العلم عن وجود موضوعه ومقوّمات وجوده وماهيّته والهيولىٰ والصّورة من مقوّمات ماهيّته، وكذا الجوهر لكونه جنساً عندهم ولو منع جنسيّته فلاريب فى عدم كونه من عوارضه الذّاتيّة، فلايبحث عنه فى العلم الّذى هو موضوعه، وجعل الجزئين من مقوّمات الوجود دون الماهيّة يدفعه الجزئيّة الموجبة لتقويمها كالجوهر. وربّما وجّه بأنّ الجزء الخارجىّ لتقدّمه على الكلّ فى الوجود يكون من مقوّماته وإن كان من مقوّماتها أيضا، والذّهنى لعدم تقدّمه عليه كما قيل لايكون إلّا مقوّماً لها.

إن قيل: لو كان موضوع الطّبيعىّ هو الجسم بالجهات الثّلاث لم يجز أيضا أن يبحث عنها و يثبت فيه، إذ حينئذ يكون من أجزاء الموضوع ومقوّماته، فلايجوز أن يثبت فيه كما يذكر فى موضوع الرّياضىّ فما الحاجة فى عدم البحث عنها فيه إلى نفى جزئيّتها لموضوعه و إثبات جزئيّة الحركة والسّكون له، فظاهر هذا النّفى والإثبات يفيد كون مراده أنّه لايبحث فيه عمّا يعرضه لهذه الجهات لعدم تقييد الموضوع بها لاعن نفسها وإلّا لم يفتقر إلى نفى مدخليّتها فى الموضوعيّة لثبوت المطلوب معها أيضا.

قلنا: لاريب فى أنّ كلّ ماكان قيداً الموضوع علم لايبحث عنه أى لايثبت فيه وما ليس قيدا إن كان ممّا يعرضه بعد التقييد، فلاشبهة فى كون البحث عنه فيه، وإن كان أعمّ وجودا من القيد وسابقاً عليه فى التّحقّق لكان أولىٰ منه بعدم جواز البحث عنه فيه.

وحينئذ نقول: لمّا كان موضوع الطّبيعىّ فى الواقع هو الجسم بالجهة المذكورة لابالجهات الثّلاث لسبقها عليها، فاذا لم يجز البحث عن حيثيّة الموضوع أى إثباتها فيه لم يجز عن الجهات السّابقة عليها بطريق أولى. فمراد الشيخ من نفى تقييد الموضوع فى الطّبيعىّ والمنطق بالمقوّمات بيان لما هو الواقع مع أنّ خصوص قيد موضوع الطّبيعىّ أعنى الحركة والسّكون بما لم يمكنه التّصريح بعدم البحث عنه فيه أو إثباتها فيه، ولذا أورد ذلك اعتراضا على جزئيّاتها للموضوع واجيب بما أجيب كما مرّ.

وأمّا الرّياضى فلماكان قيد موضوعه أعنى التّجرّد عن المادّة والمقارنة ممّا لايبحث عنه فيه فجعلها كوجود الموضوع وجوهريّته أوعرضيّته فى عدم إثباته فى العلم. ثم ما احتمل من كون مراده عدم البحث عن مجرّد العوارض اللّاحقه للجسم بالجهات الثّلاث لاعن نفسها فمع بعده يخالف مقتضى الدّليل وكلماته الآتية على أنّ هذه محقّقة الوجود، فلاوجه لترك الأمور المحققة الّتى إثباتها فى الإلهى دون الطّبيعىّ إلى مالايعلم ثبوتها فى الواقع وإثباتها فى علم.

وَالْعُلُومُ الَّتِى تَحْتَ الْعِلْمِ الطَّبِيعِىِّ أَبْعَدُ مِنْ ذَلِكَ من كون موضوعها هوالجسم بالجهات الثّلاث وكون البحث فيها عن نفسها ومايعرضه لأجلها إذ التّخصيص فيها أزيد من التّخصيص فيه، فلايكون موضوعها الجسم بهذه الجهات بل يكون شيئاً لايكون هى من عوارضه فلا يكون اثباتها فيها. ثم أصول الطبيعى ثمانية: سمع الكيان المعرّف لما يعمّ الطّبيعيّات من الأحوال وعلم السّماء والعالم أى ما يعرف فيه احوال الأجسام البسيطة ومبحث الكون والفساد ومايتعلّق بهما وفنّ الآثار العلويّة أى مايبحث فيه عن كاينات الجوّ والمركّبات الناقصة ومبحث المعادن أعنى المركّبات الجماديّة وعلم النبات ومعرفة طبايع الحيوانات وفروعها الطبّ وأحكام النّجوم وعلم التّعبير وعلم الفراسة أى الاستدلال من الخَلق على الخُلق. وعلم الطّلسمات وهوعلم تمزيج القُوى السّماويّة بالأرضيّة ليحصل أمرغريب وعلم النّيرنجات وهو تمزيج بعض القُوى الارضيّه ببعض آخر لذلك وعلم الكيميا أى معرفة سلب خواصّ بعض المعادن وإفادتها خواصّ غيرها ليتوصّل بها إلى اتّخاذ جوهر ثمين كالذّهب والفضة **وَكَذَلِكَ الخُلقيّات** أراد بها الحكمة العمليّة تسمية للشّىء باسم جزئه أى هى أيضا كالطّبيعى فى عدم البحث فيها عن موضوعها الّذى هو النّفس أوالعمل أواحوالهما من حيث الوجود والجوهريّة أوالعرضيّة أونحوهما مما يبعد عن المحسوسات إذ موضوعها أحدهما من حيثيّة لايكون هذه الأمور وما يعرضه لأجلها من عوارضه الذّاتيّة فلا يكون إثباتها فيه. وهذا ظاهر فيما ذكرناه من إرادة اللّازم أو التشبيه بين الطّبيعىّ والخُلقيات فى موضوعيّة الجسم غيرجائز، فلابد أن يكون

فى كيفيّة البحث إلّا أن يقال المراد التّشبيه بينهما فى عدم كون موضوعيّة موضوعهما من حيث الوجود ومقوّماته. وقد قيل أى وكذلك العلوم السّياسيّة والخلقيّة فى انّ موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شىء آخر تحته يثبت فى علم فوقها وهو لا يناسب ماسبق إذ ليس المراد نفى موضوعيّة الموجود لهذه العلوم .

وَأمّا الْعِلْمُ الرِّيَاضِىُّ فَقَدْ كَانَ مَوضُوعُهُ إمّا مِقْداراً مُجَرَّداً عَنِ الْمَادّةِ فِى الذِّهْنِ كما فى موضوع الهندسة ، **وَإمّا مِقداراً مَاخُوذاً فِى الذِّهْنِ مَعَ مَادّةٍ** كما فى موضوع الهيئة فإنّه الأجرام العلويّة والسفلية من حيث كميّاتها كما مرّ وهى مقدار ماخوذ مع المادّة وإن كان بالعرض **وإمّا عدَداً مُجَرّداً عَنِ المادّة** كمافى موضوع الحساب ، هذا بناء على الظّاهر وما يأتى من أنّ الحساب يبحث عن العدد المأخوذ مع المأدّة مبنىّ علىٰ دقيق النّظر فلا منافاة **وَإمّا عَدَداً فِى مادّةٍ** كما فى موضوع الموسيقى فإنّه الصّوت من حيث قبوله النّسب العدديّة وهو عدد مأخوذ مع المادّة و إن كان بالعرض فهذا الكلام يرجع إلى ماذكره سابقا من أنّ موضوعه إمّاكمّ الخ **وَلَمْ يَكُنْ أيضاً ذٰلِكَ الْبحْثُ** أى كما لم يكن بحث الطّبيعىّ راجعا إلى إثبات الموضوع ومقوّماته فذلك بحث الرّياضى لم يكن **مُتَّجِهاً** أى متوجّها وراجعاً **إلىٰ إثبات أنَّهُ** المقدار الّذى هو الموضوع **مِقْدَارٌ مُجَرَّدٌ أوفِى مَادّةٍ أو عَدَدٍ مُجَرَّدٍ أوفِى مادّةٍ** وهذٰا ما أشير إليه سابقاً من تصريحه الآتى بأنّ قيد موضوع العلم لايثبت فيه لأنّه المقوّم له من حيث الموضوعيّة وإن لم يكن مقوّما من حيث الوجود والماهيّة ، فلم يكن له حاجة فى عدم البحث عن وجود الجسم ومقوّماته فى الطّبيعىّ إلى نفى مدخليّتها فى الموضوعيّة ، وقد عرفت توجيه الكلام **بَل كَانَ الْبَحْثُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ الأحوَالِ الّتِى يَعْرِضُ لَهُ** أى لكلّ من المقدار والعدد أو لموضوعه **بَعْدَ وَضْعِهِ** وتسليمه **كذٰلِكَ** أى مجرّدا أو مادّيا أو مقدارا أوعددا كذٰلك . وحاصله انّ إثبات وجود المقدار أوكون الشّىء مقداراً ومقومّاته أعنى التّجرد والمادّيّة لايكون فى الرّياضىّ لما ذكر فى الطّبيعىّ من أنّ إثبات موضوع العلم ومقوماته لايكون فيه . فالبحث عن كون

الشّیء مقدارا أو عدداً مجرّدا أو مادّیّا وعن كون الخطّ والسّطح والجسم مقدارا متّصلا وعن كون الخمسة مثلا عددا أو كون هذه الأشیاء جواهر أو أعراضا لایقع فی الرّیاضی، وإنّما بحثه عن العوارض الذّاتیّة للمقدار بعد وضع وجوده وتمام حقیقته. ثمّ هذا الكلام صریح ممّا ذكرناه من إرادة اللّازم المذكور بقسمیه إذ بعد ماعیّن موضوع الرّیاضیّ بأنّه المقدار بقسمیه ووصفیه صرّح بعدم البحث فیه عن وجوده ومقداریّة الشّیء ووصفیه وانحصار البحث فیه عمّا یعرضه بعد كونه موجودا متحصّل القوام والوصف. **وَالْعُلُومِ الَّتِی تَحْتَ الرِّیَاضِیّاتِ أَولیٰ** بأن لایكون البحث فیها متّجها إلى آخره فصلة «الأولى» محذوفة والباقی قوله **بِأَنْ لَا یَكُونُ نظرها** للسّببیّة أی هذه الأولویّة بسبب عدم كون نظرها **إلّا فِی الْعَوَارِضِ الَّتِی یَلْحَقُ أوضاعاً أخصّ مِنْ هذه الأوضاعِ** وجعل «الباء» المذكورة صلة للأولىٰ یفسد المعنى إلّا على توجیه نذكره. والمراد من هذه الأوضاع إمّا حیثیّة الوجود الجوهریّة أو العرضیّة أو حیثیّة المقداریّة والعددیّة المجرّدتین أو المادّیّتین، والثّانی أنسب إذ نظر الرّیاضیّ إنّما كان فی العوارض اللّاحقة بالحیثیّة الثّانیة الّتی هی أخصّ من الحیثیّة الأولى، فیجب أن یكون نظر ماتحته من العلوم فی العوارض اللّاحقة من حیثیّة هی أخصّ من الثّانیة أیضا. نعم یمكن تصحیح الأوّل بأن یجعل «الباء» المذكور صلة للاولى ویقال المراد انّ نظر الرّیاضیّ لما كان فی العوارض اللّاحقة من الحیثیّة الثّانیة الّتی هی أخصّ من الحیثیّة الأولى، فالعلوم الّتی تحته أولى بذلك وإنّما اكتفى بمجرّد ذلك مع انّ نظرها فیما یلحق من حیثیّة هی أخصّ من الثّانیة أیضا أو مع مساواتها للریاضی أیضا یثبت المطلوب من عدم البحث عن الحیثیّتین فیها، ویمكن ان یراد به الأوضاع مایعم الحیثیّتین وعلى التّقادیر ویلزم أظهریة عدم إثبات الأمور المذكورة أعنی وجود الموضوع وجوهریّته أو عرضیّته وكون الشّیء مقدارا أو عددا مجرّدا أو مادیّا فی هذه العلوم، إذ لو كان البحث عن وجود الأعمّ عند البحث عن أحواله مفروغا عنه لكان البحث عنه عند البحث عن أحوال الأخصّ مفروغا عنه بطریق أولىٰ.

ثمّ أصول الرّیاضیّ هی الأربعة المذكورة وفروعها المندرجة تحتها كثیرة كعلم التقاویم

المندرج تحت الهيئة ، وعلمى الجمع والتّفريق والجبر والمقابلة المندرجين تحت الحساب ، وعلم اتّخاذ آلات النغمات المندرج تحت الموسيقى ، وعلوم المساحة والأوزان والمناظر ونقل المياه وجرّ الأثقال المندرجة تحت الهندسة .

وَالْعِلْمُ الْمَنْطِقِيّ كَمَا عَلِمْتَ فَقَدْ كَانَ مَوْضُوعُهُ الْمَعَانِي الْمَعْقُولَةِ الثَّانِيَةِ الَّتِي تُسْتَنَدُ إِلَى الْمَعَانِي الْمَعْقُولَةِ الْأُولَىٰ فإنّ الكلّيّة والجنسيّة والنوعيّة وأمثالها معقولات ثانية مستندة إلى معقولات اولى هى الجسم والحيوان والإنسان وأشباهها ، وهذا اى كون موضوعه المقولات الثّانية إنّما هو عند الشيخ ومن تبعه ، والحقّ المتّصور أنّه المعلومات التّصوريّة والتّصديقيّة كما ثبت فى محلّه . وقوله : **مِنْ جِهَةِ كَيْفِيَّةِ مَا يُتَوَصَّلُ بِهِ مِنْ مَعْلُومٍ إِلَىٰ مَجْهُولٍ** متعلّق بالمعانى المعقولة الثّانية أى موضوعيّتها من جهة كيفيّة الشّىء الّذى يتوصّل بهذا الشىء من معلوم إلى مجهول ، فالمراد بما يتوصّل به هو تلك المعقولات بكيفيّتها فكأنّه قيل موضوعيّتها من حيث عروض كيفيّة لها يصير لاجلها موصلة ، وفى بعض النسخ «يتوصّل بها» بتأنيث الضمير وهو يرجع إلى المعانى المعقولة وكلمة «ماء» مصدريّة أى من جهة كيفيّة التّوصّل بها **لَا مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ مَعْقُولَةٌ لَهَا الْوُجُودُ الْعَقْلِيُّ الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِمَادَّةٍ أَصْلاً أَوْ يَتَعَلَّقُ بِمَادَّةٍ غَيْرِ جِسْمَانِيَّةٍ** ، قوله «لها» الخ صفة موضحة لقوله «هى معقولة» وفى بعض النسخ «ولها» بالواو فيكون عطف تفسير له فلا يختلف المعنى أى لا من جهة وجودها العقلىّ الّذى لا يتعلّق عليها بمادّة أصلا إذا كان وجودها فى العقول ، فإنّ المادّة لا يطلق عليها أصلا أو بمادة غير جسمانيّة إذا كان فى النّفس ، فإنّه قد يطلق عليها المادّة لأنّ المراد بها ما فيه قوّة الشّىء وفيها قوّة العلوم ، ويمكن أن يكون الإعتباران بالنّظر إلى النّفس باعتبار اصطلاحين فى إطلاق المادّة عليها وعدمه ، فالكلام على الأوّل تقسيم وعلى الثّانى ترديد ، وقيل الكلام ترديد وبناء الشّقّ الأوّل على إرادة الهيولى من المادّة والثّانى على إرادة المحلّ منها ، فان المعقولات الثّانية مع عدم تعلّقها بالهيولىٰ لا يخلو شىء منها عن التعلّق بالمحلّ فإنّ الطّبيعة باعتبار محلّ للكلّيّة والجنسيّة وباعتبار محلّ للنوعيّة وفيه تكلّف لا يخفى . ثمّ حاصل ما

ذكره انّ موضوعيّة المعقولات الثّانيّة للمنطق من حيث التوصّل المذكور لا من حيث وجودها العقلى، فالحيثيّة الثّانية لتقدّمها على الأولىٰ وكونها مقوّمة لها لانحصار وجودها بها لايكون إثباتها فيه، لما ظهر من انّ إثبات موضوع العلم ومقوّماته لايكون فيه وفايدة نفى جزئيتها للموضوع مع منعها الإثبات أيضا كما ذكر فى الطّبيعى .

قد اوضح الشيخ هذا المقام فى التعليقات بقوله : «موضوع المنطق هو المعقولات الثّانية المستندة إلى المعقولات الأولىٰ من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول» وشرح ذلك انّ للشّىء معقولات أول كالجسم والحيوان وما اشبههما، ومعقولات ثانية يستند إلى هذه الأشياء كليّة وجزئيّة وشخصيّة، ذاتيّة أوعرضية وما أشبهها، والنّظر فى إثبات هذه المعقولات الثّانية يتعلّق بعلم مابعد الطّبيعة، فهى موضوعة لعلم المنطق لاعلى نحو وجودها مطلقا فإنّ وجودها مطلقا يثبت هناك وهوانّه هل لها وجود فى الأعيان أو فى النّفس بل بشرط آخر وهوأن يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول، وإثبات هذا الشّرط يتعلّق بعلم مابعد الطّبيعة وهو أن يعلم انّ الكلّى قد يكون جنساً وقد يكون فصلا وقد يكون نوعا وقد يكون خاصّة وقد يكون عرضا عاما، فإذا ثبت فى علم ما بعد الطّبيعة الكلّى الجنسىّ والكلّى النّوعىّ صار الكلّى بهذا الشّرط موضوعا لعلم المنطق، ثمّ ما يعرض للكلّى بعد ذلك من لوازمه وأعراضه الذّاتيّة يثبت فى علم المنطق والجهات أيضا شرايط يصير بها المعقولات الثّانية موضوعة لعلم المنطق وهو أن يعلم انّ الكلّى قد يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا فقد يصير بذلك الكلّى موضوعا للمنطق .

وأمّا تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهيّاتها فيكون فى علم المنطق لا فى علم مابعد الطّبيعة كالحال فى تحديد موضوعات ساير العلوم ومثال المعقولات الثّانية فى علم الطّبيعة الجسم فإنّ إثباته يكون فى الفلسفة الأولىٰ، وكذلك إثبات الخواصّ الّتى يصير بها الجسم موضوعا لعلم الطّبيعة وهى الحركة والتّغيّر يكون فيها . وأمّا الأعراض الّتى يلزم بعد الحركة والتّغيّر، فإثباتها فى علم الطّبيعة، فنسبة الجسم المطلق إلى علم الطّبيعة كنسبة المعقولات الثّانية إلى علم المنطق، ونسبة الحركة والتغيّر إلى علم الطّبيعة كنسبة الجهات والجنسيّة

والنّوعيّة إلى علم المنطق .

و أمّا تحديد الجسم والحركة وتحقيق ما هيّاتهما فيصحّ أن يكون فى علم الطّبيعة أو تحديد المبادى والخواصّ الّتى يصير بها المبادى موضوعة لعلم مايكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركّبا . وأمّا اثبات المبادى والخواصّ الّتى يصير بها المبادى موضوعة لذلك العلم فيكون إلى علم آخر على ماشرح فى البرهان فإثبات الجهات فى علم ما بعد الطّبيعة وتحديدها فى المنطق كما إنّ إثبات الحركة فى الفلسفة الأولى وتحديدها فى علم الطّبيعة ، والموجب والسّالب يثبت فى علم ما بعد الطّبيعة فى باب الهوهو والغيريّة فإنّه يوجد فيه كليّا ويصير موضوعا لعلم المنطق . وامّا انّه أيّ مقدّمة تناقض أيّ مقدّمة و غير ذلك ممّا هذه سبيله ففى المنطق . فالمعقولات الثّانية أعنى الكليّات الجنسيّة والنّوعيّةُ الواجبة والممكنة موضوع المنطق ، فالاولى أعنى الجنسيّة والنّوعيّة والفصليّة والعرضيّة والخاصّة ينتفع بها فى التّصور، والواجبة والممكنة وغيرهما ينتفع بها فى التّصديق. فهٰذه الكليّات لاعلى الا طلاق بل على هذه الصّفات وهى من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول هى موضوع المنطق ، وأمّا على الإطلاق فلاينتفع بها فى علم ، مثال ذلك الصّوت المطلق لاينتفع به فى علم الموسيقى. فالمعقولات الثّانية على نوعين: مطلقة ومشروطة فيها شرط مّا و يصير بذلك الشّرط موضوعا لعلم المنطق » انتهى . و إنّما ذكرناه بطوله لتضمّنه بعض الفوايد هذا . وبقوله: « أو يتعلّق بمادّة غير جسمانيّة »قد تمّ الأمر الأوّل .

وحاصله كما عرفت يرجع إلى تعيين موضوعات هذه العلوم وعدم البحث عنها وعن مقوّمات وجودها وماهيّتها ، بل عن كلّ مايتقدّم على حيثيّات الموضوعات فيها.

وقيل: حاصله بعد التّعيين المذكور عدم البحث فيها عن مجرّد الموضوعات ولايعرض فيه لعدم البحث عن غيرها .

وفيه : إن أراد بالغير مايعمّ مقوّمات الموضوع وأحوالها الذّاتيّة فهو خلاف تصريحاته وتلويحاته ، وإن إراد به مالا تعلّق له بالموضوع ومقوّماته أصلا فهو تخصيص بلا حجّة مع أنّ وجود مثله نادر .

والحاصل انّ الشّيخ إنّما عيّن الموضوع وحيثيّته ليظهر منه عدم البحث عما يتقدّمها من المقوّمات وأحواله العارضة لأجلها بل غيرهما أيضا ، سواء أريد بالبحث إثبات الأولىٰ له أونفى أنفسها وإثبات الثّانية للأولى من حيث هى اوله لأجلها . وثانيهما ما أشار إليه بقوله : «ثمّ البحث» الى قوله : « ولايجوزأن يوضع » . ويمكن أن يقرّر بوجهين :

أحدهما انّ الأبحاث السابقة كما لايجوز وقوعها فى العلوم المذكورة بملاحظة الموضوع لايجوز وقوعها فيها بملاحظة التّعريف لأنّها يبحث عن المحسوسات وهى ليست بمحسوسة مع أنّ وقوع البحث عنها وإثباتها مما لابدّ منه فيجب أن يقع فى علم يبحث عن المفارقات وهذا مركّب من مقدّمات ثلاث أشار إلى الثّانية بقوله : «ثمّ البحث» إلى قوله « وليس يجوز » وإلى الأوّل بقوله : « ليس يجوز » إلى قوله : « فهو إذن » ولما توقّف إثبات الثانية على إثبات التّعايلين وكان الأوّل ظاهرا بخلاف الثّانية فبيّنه بقوله : «ثمّ الجوهر إلى آخره » بعد تخصيص الأبحاث السّابقة بإثبات الموضوعات كما أشرنا إليه أخيرا أنّ هيٰهنا أمورا غير ما تقدّم يجب البحث عنها وليس فى العلوم المذكورة فلابدّ أن يقع فى علم وفيهما تقدّم وتعلم أن الأمور الآتية هى الماضية ، وعلى أىّ تقدير أشار إلى الأمر الثّانى بقوله :

ثُمَّ الْبَحْثُ عَنْ حَالِ الْجَوهَرِ الّذى هُوَ مِنْ مُقَوِّمَاتِ مَوضُوعِ الطّبِيعىِّ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ وَجَوهَرٌ قد تقدّم فى نظاير هذه العبارة أنّ «الباء» للسّببيّة و«ما» موصوفةو «هو» مبتدء مرجعه «ما» و «موجود» خبره أو مرجعه «الجوهر» والعايد إلى «ما» محذوف أى بسبب شىء ذلك الشّىء موجود وجوهر ، أو بسبب شىء هو أى الجوهريّة موجود وجوهر أعنى الوجود والجوهريّة فإنّ صدقهما عليه بسببهما ، وقد مرّ جواز كون «ما» موصولة أومصدريّة . ومحصلّه على التّقادير أنالبحث عن وجود الجوهر وجوهريّة الشىء يعنى إثباتهما أوالبحث عن احوال الجوهر من حيث الوجود أوالجوهريّة بمعنى جعله بإحدى الجهتين موضوعا و إثبات مايعرضه بهذه الجهة له ، ومدّعى المغايرة بين هذه الأمور والأمور السّابقة جعل ذلك دليلا عليها أو نفى البحث عن الجوهر فى نفسه أى إثباته أو إثبات

العوارض له ممّا لم يتقدّم ، و إنّما المذكور التزاما نفى إثبات الجوهريّة للجسم أو نفى ما يعرضه لأجلها، وضعفه ظاهر ممّا مرّ **وَعَنِ الْجِسْمِ** الّذى هو موضوع الطّبيعىّ **بِمَا هُوَ جَوْهَرٌ** أى إثبات جوهريّته أو ما يعرضه لأجلها له بأن يجعل بهذه الجهة موضوعا و يبحث عن أحواله العارضة له لأجلها، ثمّ عدم تعرّضه للبحث عن وجوده وتألّفه عن مبدئيه مسامحة أو إحالة على الظّهور . و ربّما علّل الأوّل بالإستغناء عن إثبات وجوده كما يأتى فى أوّل فصل المقولات، والثّانى باشتراك المقدار بين الجوهر المقوّم والكمّ، ففى ذكره كفاية وهو كما ترى **وَعَنِ الْمِقْدَارِ وَالْعَدَدِ** الّذين هما موضوع الرّياضىّ **بِمَا هُمَا مَوْجُودَانِ** هذه العبارة كنظايره المتقدّمة يحتمل الوجهين ، وتثنية الضّمير على الأوّل مع رجوعه إلى «ما» باعتبار المعنى ، ولفظة «ما» كما تقدّم يحتمل الموصوفيّة والمصدريّة وتأتى الوجهين إنّما هو على الأوّلين دون الأخيرة كما لايخفى وجهه **وَكَيْفَ وُجُودَيْهِمَا** «كيف» هنا مصدر بمعنى الكيفيّة ولذا جرّ ما بعده بإضافته إليه ، وهو لايحتمل الوجه الثّانى إذلا معنى لقولنا بسبب شىء هما أى المقدار والعدد به كيف وجوديهما فيتعيّن فيه الأوّل ، ويكون اما معطوفا على قوله : «موجودان» ليكون من عطف المفرد على المفرد أو على قوله : «هما موجودان» بعد تقدير عايد للفظة «ما» فى المعطوف ليكون من عطف الجملة الإسميّة على مثلها ، وعلى التّقدير الأوّل يتعيّن حمل الجملة الأولى على الوجه الأوّل ويكون المعنى أى بسبب شىء هما أى ذلك الشّىء وجودا هما و كيفيّة وجوديهما. وتثنية الضّمير فى المعطوف مع كونه مفرداً لتبعيّة المعطوف عليه أو لأجل المضاف إليه ، فإنّ تثنيته توجب تثنية المضاف معنى، ولايمكن حملها على الثّانى لإيجابه ارادة التثنية والمفرد منهما باعتبارين وهو قبيح ، وعلى التّقدير الثّانى يمكن حملها على الوجهين ، والمعنى على الأوّل أى بسبب شىء هما أى ذلك الشّىء وجودا هما هو أى ذلك الشّىء كيفيّة وجوديهما ، وعلى الثّانى أى بسبب شىء هما أى المقدار والعدد موجودان به وهو الوجود وبسبب شىء وهو كيفيّة وجوديهما، وعلى أىّ تقدير لفظه «ما» بالنسبة إليه إنّما يحتمل الموصوفيّة والموصوليّة ولايحتمل المصدرية إذ هو مصدر . بما أضيف إليه فلا معنى لتأويله بالمصدر، ويمكن عطفه على لفظة «ما»

أی بسبب شیء الخ وسبب کیف وجودیهما وهذا یتأتّیٰ علی الحملین للجملة الأولیٰ. ثمّ لو جعلت لفظة «ما» بالنسبة إلیها مصدریّة حتی تأوّل المصدر فحال العطف ظاهر. وحاصل ماذکره أنّ البحث عن وجودهما أی إثباته أو عن کیفیّة وجودیهما ای اثبات عرضیّتهما وافتقارهما إلی الموضوع او البحث عن أحوالها أی إثباتها لهما بعد جعلهما موضوعین وقد عرفت اندراج الکلّ فی الإیجاب السّابقة **وَعَنِ الأُمُورِ الصُّورِیَّةِ الّتِی لَیستْ فِی مَادَّةٍ أوهِیَ فِی مادَّةٍ غَیرِ مادَّةِ الأجْسَامِ** وفی بعض النّسخ «التّصوریّة» وکأنّه الأصوب، وعلی التّقدیرین إشارة إلی موضوع المنطق کما هو الظّاهر من سیاق کلامه حیث أعاد ماذکره أوّلا علی التّرتیب حتّیٰ ماذکره فی موضوع المنطق من التّعلّق بالمادّة وعدمه وعدم إعادته موضوع الخلقی مسامحة أو احالة علی الظّهور. ثم التعبیر عن موضوعه بالأمور التّصوریّة فلا ریب فی صحّته بعد حمل التّصوّر علی ما یرادف العلم لیشمل القضیّة والقیاس وغیرهما من الأمور التّصدیقیّة، ولو حمل علی مقابل التّصدیق یمکن أن یقال الموضوع منها مفهومها لاذاتها وهو مفهوم تصوّریّ. وأمّا التعبیر عنه بالصوریّة فلأنّ العلم صورة المعلوم والموضوع وإن کان هو المعلوم الّا انّ بنائه هنا علی اتّحادهما.

ثمّ علی النسختین یفسّر قوله: «الّتی لیست» الخ کما مرّ. وقیل الصّورة بمعنی الأمر بالفعل إمّا یفتقر فی وجودها الخارجیّ إلی مادّة جسمانیّة وهی جزء الجسم، أو فی وجودها العقلیّ إلی مادّة عقلیّة وهی العلم بقسمیه، فإنّه یفتقر إلی موضوع عقلیّ هی النّفس أو لایفتقر فی شیء من الوجودین إلی شیء من المادّتین وهی الذّوات المجرّدة کالعقول وغیرها، وعلی هذا یکون المراد من الصّوریة هی المعنی الثّانی الرّاجع إلی المعقولات الثّانیة، والمراد من التردید کما مر. وقیل المراد بالصّورة الفعلیّة و بالّتی لیست فی مادّة ذوات المجرّدات کالواجب والعقول، وبالّتی فی مادّة غیر جسمانیّة علوم النّفس، وعلی هذا یکون الثّانی إشارة إلی موضوع المنطق. وأمّا الأوّل فلا مدخلیّة له بالموضوعات، وهذا مبنیّ علی المغایرة بین الأبحاث السّابقة والمذکورة هنا وفساده ظاهر من وجهین. **وانّها کَیْفَ یَکُونُ** عطف علی الأمور الصّوریّة أی والبحث عنها وعن إنّها کیف یکون والعطف

للتّفسير أي البحث عنها هو البحث عن كيفيّة كونها وهو مفسّر بقوله: **وَأيِّ نَحْوٍ مِنَ الْوُجُودِ يَخُصُّهَا** فالحاصل أنّ البحث عنها راجع إلى البحث عن وجودها بإحدا المعنيين المذكورين **فَمِمَّا يَجِبُ أنْ يُجَرَّدَ لَهُ بَحْثٌ** خبر لقوله: « ثم البحث » والبحث الأوّل بمعناه المصدريّ، والثّاني بمعنى المبحث أي البحث عن كذا أو كذا لابدّ أن يجعل له مبحث أي يذكر في علم، و إلى هنا تمّت المقدّمة الثّانية أي لابدّية وقوع هذه الأبحاث في علم. ثمّ أشار إلى الأولى أي عدم جواز وقوعها في العلوم المذكورة لكون بحثها عمّا يلحق الموضوع من جهة التّعلّق وعدم كونها من هذه الجهة بقوله:

وَلَيْسَ يَجُوزُ أنْ يَكُونَ البحث المذكور **مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ بِالْمَحْسُوسَاتِ** أعني الطّبيعي الباحث عمّا يفتقر إلى المادّة المحسوسة في الحدّ والقوام **وَلَا مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ بِمَا وُجُودُهُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ، لكنّ التَّوَهُّمَ وَالتَّحْدِيدَ يُجَرِّدُهُ عَنِ الْمَحْسُوسَاتِ** أعني الرّياضيّ الباحث عمّا يفتقر إليها في الوجود الخارجي دون الحدّ والتّعقّل. وانّما لم يجز كون البحث عن الأمور المذكورة منها لاستغنائها عنها ذهنا وخارجا كما نشير اليه. ولما أشار إلى الأولى فرّع عليها الثّانية **فَهُوَ إذَنْ مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ بِمَا هُوَ وُجُودُهُ مُبَايِنٌ** أي مفارق عن المواد المحسوسة.

ثمّ المقدّمة الأولى او الأمر الأوّل متّحدان دعوى متغايران مأخذا، إذ الملحوظ فيها حال التّعريف وفيه حال الموضوع كما علم، و إنما لم يتعرّض لنفي كون هذا البحث من الخلقي و المنطقي لبداهة عدم كونه بحثا من مبدء العمل أو كيفيّته ومن جهة كيفيّة التوصّل من معلوم إلى مجهول. ثمّ لما توقّف الثّانية أعني عدم جواز البحث عنها في العلمين على بيان الثّاني في التّعليلين يعني عدم محسوسيّتها أشار بقوله:

وَأمَّا الْجَوْهَرُ فَبَيِّنٌ أنْ وُجُودَهُ بِمَا هُوَ جَوْهَرٌ فَقَطْ أي مطلق عن المفارقة والمقارنة أو مقيّد بالمفارقة، فإنّ البحث عنه باعتبار الأوّل في علم الكلّي وبالثّاني في فنّ المفارقات **غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْمَادَّةِ** خبر ل « ان » وهو مع إسمها مأوّلا بالمفرد فاعل « بيّن »، وحاصله انّ عدم تعلّق وجوده بالمادّة بيّن **وَإلّا لَمَا كَانَ الْجَوْهَرُ إلّا مَحْسُوسًا**

وهو باطل لما يأتى من إثبات الجواهر المجرّدة فهومن حيث الوجود والجوهريّة غنىّ عن المادّة فى الوجودين . ثمّ كان الظّاهر أن يذكر الجسم أيضا ويبيّن أنّ البحث عن وجوده وجوهريّته ليس بحثا عن المحسوسات وكان تركه هنا مع ذكره بعد قوله : «ثم البحث» إلى آخره من باب الإكتفاء، والشيخ لايبالى بأمثال هذه المسامحات مع ظهور المقصود. وقد يعلّل بكون انقسام الجوهر إلى الجسم وغيره حالا للجوهر بما هوجوهر وكون جوهريّة الجسم ومايعرضه لأجلها من توابع الإنقسام وهوكما ترىٰ **وَأمّا الْعَدَدُ فَقَدْيَقَعُ عَلَى الْمَحسُوسَاتِ وَغَيرِ الْمَحْسُوسَاتِ** كالعقول والنّفوس **فَهُوَ بِمَا هُوَ عَدَدٌ** أى بسبب شىء ذلك الشّىء عدد أو بسبب شىء هوأى العدد به عدد **غَير متعلّقٍ بِالْمَحسُوسَاتِ** فالبحث عنه من حيث أنّه موجود أوعدد ليس بحثا عمايتعلّق بالمادّة .

وَأمّا الْمقْدَارُ فَلَفْظُهُ اسمٌ مُشْتَرِكٌ ، فَمِنْهُ مَا يُقالُ لَهُ مِقْدَارٌ ويُعنىٰ بِهِ الْبُعْدُ الْمُقَوِّم لِلْجِسْمِ الطَّبِيعىِّ وهو الصّورة الجسميّة ، **وَمِنْهُ مَا يُقَالُ لَهُ مِقْدَارٌ وَيُعْنىٰ بِهِ كَمِّيَّةٌ مُتَّصِلَةٌ يُقَالُ عَلَى الخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْجِسْمِ الْمَحْدُودِ** أى المتناهى أوالقابل للتّقدير سواء كان متناهياً أوغير متناه ، ليطابق قوله فى المنطق والمعيّن المعرض للتّقدير فى الإبعاد الثّلاثة تقديرا محدودا أوغير محدود ، فهوالعرض الذى من باب الكّم . ومحصّله أنّ لفظ المقدار كلفظ المتّصل بالمعنى الّذى ليس بمضاف تطلق عند **المشّائين** بالإشتراك الصّناعى على الجوهر الّذى هوالصّورة الجسميّة ، وعلى معنى جنسىّ عرضىّ مشترك بين الأمور الثّلاثة ، وللثّانى فرد رابع هوالزّمان . وأمّا **الإشراقيّون** فإنّما يطلقون المقدار على الكّم المتّصل ويجعلون بعض أفراده وهوالجسم الطّبيعىّ جوهرا وبعضها وهوالسّطح والخطّ عرضا .

وَقَدْ عَرِفْتَ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فى المنطق والطّبيعيّات . وحاصله أنّ أحد الجسمين لوخالف الآخر بالصّغر والكبر فلا يخالفه فيما لايتغيّر من قبول الأبعاد الثّلاثة على الإطلاق ، بل فيما يختلف من الأصغريّة والأكبريّة ، فالمتّفق الغير المتبدّل هوالصّورة الجسميّة ، والمختلف المتبدّل هوالكّم المتّصل المنقسم إلى الثّلاثة ، **وَلَيْسَ الجَمِيع وَلاَ**

وَاحِدٍ مِنْهُمَا و يمكن أن يكون «لا» تأكيدا لقوله : «ليس» **مُفَارِقاً لِلْمَادَّةِ** إذ لايوجد الأوّل بدون الهيولى، والثّانى بدون الجسم الطّبيعى **وَلٰكِنَّ الْمِقْدَارَ بِالمعنى الأوّلِ** أى الصّورة الجسميّة **وَإِنْ كَانَ لَا يُفَارِقُ الْمَادَّةَ فَإِنَّهُ أَيضاً** أى كما لايفارق المادّة **مَبْدَءٌ لِوُجُودِ الأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ** لأنّه بالنّظر إلى الجسم علّة صوريّة و مقوّمة لماهيّته و إلى الهيولى جزء العلّة الفاعلية ، و إلى الأجسام النّوعيّة علّة مادّية أو جزء علّة مادّية ، وإلى الصّورة النّوعيّة مادّة أوجزء مادّة ، وعلى هذا يكون متقدّما على موضوع الطّبيعى بجهات أربع **وَإِذَا كَانَ مَبْدَءاً لِوُجُودِهَا لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقَ الْقِوَامِ بِهَا** أى بالأجسام الطّبيعيّة **بِمَعْنَى أَنَّهُ مُسْتَفِيدُ الْقِوَامِ مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ ، بَلِ الْمَحْسُوسَاتُ** أعنى الأجسام الطبيعيّة **يَسْتَفِيدُ مِنْهُ الْقِوَامَ فَهُوَ إِذَنْ مُتَقَدِّمٌ بِالذَّاتِ** بالوجوه المذكورة **عَلَى الْمَحْسُوسَاتِ** فلا يكون عارضا لها ، بل للموجود بما هو موجود ، فلا يبحث عنه فى العلم الباحث عن أحوالها .

ثمّ أورد عليه بأنّ البحث عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصوداً بالذّات إذ البحث إنّما كان عن موضوعات ساير العلوم فكأنّه تعرّض له استطراداً .

وأجيب عنه بثبوت المغايرة بين الأبحاث السّابقة والّلاحقة فكون الاولى أبحاثا عن الموضوعات لايستلزم كون الثّانية كذلك .

وأنت تعلم أنّ بناء المورد بعد الحكم باتّحادهما وجعل الجميع بحثا عن الموضوعات على أنّ البحث عنه بمعنى إثبات وجوده فى نفسه أوجوهريّته أوأحواله العارضة باعتبارهما لامدخليّة له بالموضوعات . نعم ، البحث عنه بمعنى إثباته للجسم أى بيان تركّبه منه ومن الهيولى ، أو إثبات ما يعرضه من حيث هذا التّركّب يصدق عليه كونه بحثا عن الموضوع . ولمّا كان المقصود نفى كون البحث عن الموضوعات من العلوم المذكورة فالبحث عن الصّورة بالمعنى المذكور لعدم تعلّقه بالموضوع لايتناوله النّفى المذكور، وبناء المجيب على أنّ المتعلّق بالموضوعات هى الأبحاث السّابقة دون الّلاحقة ، فعدم كون البحث عن الصّورة بالمعنى الأوّل بحثا عن الموضوع يؤكّد مطلوبيّته هنا . و بما ذكرناه يعلم ما فى

كلامهما إذ قد ظهر أنّ البحث بالمعنى الأوّل عن الصّورة و غيرها من مقوّمات موضوع العلم تبيين نفيه عنه من جهة موضوعه، فيكون داخلا فى الأبحاث السّابقة ، إذ المراد منها مايتبيّن بتعيّن موضوع العلم عدم كونه منه لا مجرّد مايصدق عليه أنّه بحث عن الموضوع من إثبات وجوده ومقوّماته له، فاندفع قولهما على أنّ صريح كلام الشّيخ كون الصّورة مبدء لوجود الجسم الطّبيعىّ وعدم توقّف قوامها عليه ، بل الأمر بالعكس ولازمه عدم جواز البحث عنه فى العلم الطّبيعىّ فأىّ مانع من حمل البحث المنفىّ التزاما على مايصدق عليه أنّه بحث عن الموضوع أعنى المعنى الثّانى ، وعلى هذا فاندفاع قول المورد أظهر. ثمّ لمّا بيّن أنّ الصّورة الجسميّة مع عدم انفكاكها عن المادّة متقدّمة على موضوع الطّبيعىّ وليس عارضا له استشعر توهّم كون الشّكل كذلك، وظنّ كون البحث عن التّثليث والتّربيع وغيرهما من الأشكال فى الإلٰهى دون غيره ، إذ مايظهر من الشّكل ليس أزيد من ملازمته للمادّة كالصّورة ، فدفع ذلك بأنّهما و إن اشتركا فى الملازمة المذكورة إلّا انّ الصّورة لكونها شريكة لفاعل المادّة لايستفيد القوام منها بل الأمر بالعكس كما مرّ .

وَلَيْسَ الشَّكْلُ كَذٰلِكَ فَإِنَّ الشَّكْلَ عَارِضٌ لِلْمَادَّةِ والدّلالة الإنيّة على عرضيّته تبدل أشخاصه على جسم واحد جوهرىّ من دون تبدّل هويّته، فإنّ عرضيّة الأشياء إنّما يعرف بتبدّل آحادها مع بقاء هويّة المحلّ، وبذلك يعرف أيضا عرضيّة المقدار بالمعتى الثّانى ومغايرته للطّبيعىّ ، بل إذا ثبت عرضيّة الشّكل ثبت عرضيّته وبالعكس ، إذ نسبته إليه كنسبة الفصل إلى الجنس ، ولاتّحادهما جعلا ووجودا إذا تبدّل أحدهما تبدّل الآخر قبل الجسم الكرىّ إذا تكعّب لم يختلف مقداره مساحة ، فمن أين يعلم تبدّل هويّة التعليمى بتبدّل الشّكل ؟

قلنا : ذلك مساواة بالقوّة لا بالفعل، وما بالقوّة غير موجود والمساواة الفعليّة فى المقدار إنّما هو بين الأجسام المتشكلة لشكل واحد ، فهويّة الطّبيعىّ فى المكعّب والكُرى متّحدة ، وهويّة التّعليمى فيهما مختلفة واللّميّة عليها كما أشار إليه الشيخ انّه لازم **بَعْدَ تَجَوْهُرِهَا جِسْماً مُتَنَاهِياً** أى صيرورتها جوهرا بمعنى الذّات والحقيقة

أومعناه المشهور جسما متناهيا أو جسما متناهيا على التّجريد **وَحَمْلِهَا سَطْحًا** اى وبعد حملها سطحا **مُتَنَاهِيًا ، فَإِنَّ الْحُدُودَ يُعْنَى بِهَا** هـذا مع ما يأتى من متعلّقه خبر لـ«انّ» **نِهَايَاتُ الْأَجْسَامِ الَّتِى يَجِبُ لِلْمِقْدَارِ مِنْ جِهَةِ اسْتِكْمَالِ الْمَادَّةِ بِهِ** أى بالمقدار **وَيَلْزِمُهُ** عطف على قوله : «يجب» أى ويلزم هذه النّهايات المقدار **مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ** الإستكمال بدليل تناهى الأبعاد ، والعطف لمجرّد التفسير لاتّحاد المقدّمتين .

والغرض أنّ الشّكل هو الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّ أو حدود بالمقدار وهـٰذه متأخّرة عن الحدود المتأخّرة عن الجسم ، إذ الحدود نهايات الأجسام التى تثبت للمقدار و يلزمه بعد استكمال المادّة بذلك المقدار وخروجها من القوّة إلى الفعل كاملة ومحصّله أنّ ثبوت النّهايات بعد صيرورة المادّة ذات مقدار وتماميّة الجسم بهذه الصيرورة فيما لم يتمّ الجسميّة لايثبت لها النّهاية فإذن الشّكل متأخرّ عن الجسم بمراتب ، فصحّ أنّه إنّما يعرض بعد كونها جسما **وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ** أى إذا تأخرّ وجوده عن وجود المادّة **لَمْ يَكُنِ الشَّكْلُ مَوْجُودًا إِلَّا فِى الْمَادَّةِ وَلَا عِلَّةً أَوَّلِيَّةً لِخُرُوجِ الْمَادَّةِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ** لفظة «لا» زايدة للتأكيد كما فى قوله تعالى : «وَلَا الضَّالِّينَ» فقوله : «علّة» عطف على قوله : «موجودا» أى ولم يكن الكل علّة أوّليّة للخروج المذكور كالصّورة بل كان متأخرّا عنها ضرورة تأخره عن الجسم المتأخرّ عنها فيكون مستفيد القوام منها ، فبحثه الطّبيعىّ دون الإلٰهىّ .

قيل : تأخرّه عن الجسم يوجب تأخرّه عن الصّورة المتقدّمة عليه لتقدّم الجزء على الكلّ ، وقد صرّحوا بأنّ الصّورة يجب وجودها بالشكل .

قلنا : المتقدّم منها ماهيّتها والمتأخرّ تشخّصها لتوقّفه على التّناهى والتّشكّل ، ولا يبعد افتقار الشّىء فى تشخّصه إلى ما يتأخرّ عن ماهيته كالجسم بالنّسبة إلى الوضع والأين ، فالتشكّل لايتأخرُّ عن الصّورة المشخّصة وإن تأخرّ عن ماهيّتها .

وَأَمَّا الْمِقْدَارُ بِالْمَعْنَى الْأَخِيرِ وهو الكمّ المتصل المقول على الثّلاثة **فَإِنَّ فِيهِ نَظَرًا مِنْ جِهَةِ وُجُودِهِ وَنَظَرًا مِنْ جِهَةِ عَوَارِضِهِ ، فَأَمَّا النَّظَرُ فِى أَنَّ**

وُجُودَهُ أيّ أنْحاءِ الْوُجُودِ هُوَ وَمِنْ أيِّ اقْسَامِ الْوُجُودِ كأنّه عطف تفسير لافايدة فيه سوى التّكرار **فَلَيس هُوَ بَحثاً أيضاً عَنْ مَعْنًى يَتَعَلّقُ بِالمَادّةِ** أى كما أنّ البحث عن المقدار بالمعنى الأوّل سواء كان عن نحو وجوده أو عوارضه الأخرىٰ ليس بحثا عمّا يتعلّق بالمادّة ، كذلك البحث عن المقدار بالمعنى الثّانى من جهة الوجود ، إذ الوجود من حيث هو لاتعلّق له بالمادّة ، فإثبات وجود الأشياء والبحث عن أنحائها ليس بحثا عمّا يتعلّق بها ولذا كان من وظيفة الإلٰهى .

قيل : ما ذكره يفيد عدم كفاية محسوسيّة الموضوع فى صدق البحث عن المحسوس وتوقّفه على محسوسيّة المحمول أيضا .

قلنا : مراده أنّه يعتبر فيه كون عروض ما يعرضه من حيث تعلّقه بالمادّة ، فالبحث عمّا يعرض المحسوس لابهذه الحيثيّة ليس بحثا عنه وانتفاؤها فى عروض الوجود للمادّيات ظاهر ، فالبحث عن وجود المقدار ونحوه ليس بحثا عمّا يتعلّق بالمادّة من حيث تعلّقه بها وإن كان البحث عنه من جهة ما يعرضه بهذه الحيثيّة بحثا عما يتعلّق بها وكان من التّعليمى .

فَأمّا مَوضُوعُ الْمَنْطِقِ مِنْ جِهَةِ ذَاتِهِ فَظَاهِرٌ أنّهُ خَارِجٌ عَنِ الْمَحسُوسَاتِ ضرورة مباينة المعقول للمحسوس بذاته ، وإذا كان خارجا عنها بذاته كان خارجاً عنها باعتبار نحو وجوده وساير اعتباراته فلايكون البحث عنه فى غير الإلٰهى مطلقا ، ولم يتعرّض لموضوع الخلقى وأحواله وللجسم وأمثاله اعتماداً على ظهور حالها بالمقايسة ، وهذا الكلام كما ترى صريح فى اتّحاد الأبحاث المذكورة أوّلا وثانيا حقيقة ، وان لم يبال الشّيخ بزيادة بعض الأفراد ونقصانه بعد تعيّن المقصود وكون المناط فيهما مايتعيّن من جهة التّعريف أو الموضوع وعدم كونه من أبحاث العلوم المذكورة سواء كان نفسه أو بعض مقوّماته او غير ذلك ممّا علم ، إذ ذكر موضوع المنطق فى الأبحاث الثّانية ينافى تخصيص الأولىٰ بالموضوعات والثّانية بغيرها كما هو مبنى القول بالمغايرة . والقايلون بها بعضهم اعتذر بأنّ المذكور ثانياً لمّا كان ممّا لايتعلّق بالمحسوسات وموضوع المنطق من حيث ذاته

كان كذلك ذكره هنا أيضا . وبعضهم بعد جعل الأمرين منهجين لإثبات المرام رجّح أوّلا تقديم هذا الكلام على قوله : « ثمّ البحث » ليدخل فى الوجه الأوّل المخصوص بالموضوعات . وفيه انّه كان داخلا فيه فلا معنى لإدخاله ثانياً . ثمّ حمله على وجه ثالث محصلّه أنّ موضوع المنطق ممّا يجب البحث عن وجوده ولايجوز وقوعه فيه ولا فى العلوم الباحثة عن المحسوسات ، لأنّه غير محسوس فيكون فى الإلٰهى . وفيه بعد مايأتى من عدم استقامة جعل الأمرين منجهين أنّ موضوع المنطق كان داخلا فى الأوّل ، فمع كونهما منهجا واحدا لاوجه لذكره ثانيا وجعله وجها آخر وهوظاهر ، ومع كونهما منهجين فكذلك لدخوله فى الأوّل فلا يحصل فرق بين الأوّل والثّالث ،

فان قيل : تتميم الأوّل بعناية هى أنّ وجود الموضوعات الكلّية لابدّ أن يكون مطالب فى علم هوفوق ساير العلوم ، وتتميم الثّالث بأنّ موضوع المنطق لايتعلّق بالمحسوسات .

قلنا : جهة البحث فى ساير الموضوعات وهى حيثيّة الوجود لايتعلّق بها أيضا فإفراد موضوع المنطق من بينها وجعله دليلا على حدة تحكّم .

قيل : وجه الإفراد اختصاصه بعدم التعلّق بالذّات .

قلنا : العدد مثله وتعلّقه فى بعض الأحيان غيرناهض للفرق على أنّ هذا الوجه يرجع إلى الثّانى فلا معنى للتثليث .

فَبُيِّنَ أنّ هٰذه كُلَّهَا يَقَعُ فِى الْعِلْمِ الَّذِىْ يَتَعَاطىٰ مَالَا يَتَعَلّقُ قِوامُهُ بِالْمَحْسُوسَاتِ أى يتناوله أويخوض فيه . وهٰهنا قدتمّ الأمر الثّانى ، وحاصله أنّ البحث عن الأمور المذكورة لايجوز وقوعها فى ساير العلوم ، لأنّه ليس من جهة التّعلّق وكلّ بحث فيها إنّما هو من جهة التّعلّق ، والكبرى ظاهرة والصغرى بيّنها بقوله : « اما الجوهر » الخ .

ولمّا فرغ من بيان الأمرين أشار إلى الأمر الثّالث بقوله : **ولَا يَجُوزُ أنْ يُوضَعَ لَهَا** أى للأمور المذكورة **مَوضُوعٌ مُشْتَرِكٌ يَكُونُ هِىَ كلُّها حَالَاتُه**

وَعَوَارِضُهُ إِلّا الْمَوْجُودُ فَإِنَّ بَعْضَهَا جَوَاهِرُ كالجوهر والجسم وجزئيه، **وَبَعْضَهَا كَمِيّاتٌ** كالمقدار والعدد **وبَعْضَهَا مَقُولاتٌ أخرىٰ** كموضوع المنطق، فإنّه كيف، وكذا موضوع الخلقى على أحد المذهبين **وَلَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَعمَّهَا مَعْنىً مُحَقَّقٌ إِلّا حَقِيقَةَ مَعْنَى الْوُجُودِ**. ولذلك جعل الوجود موضوعا لها والعلم الباحث عن أحواله هو الإلٰهى والعلم الأعلىٰ والفلسفة الأولىٰ. والظّاهر أنّه أراد بالمعنى المحقّق ما كن محقّق الثّبوت والتّصور بالبديهة كما سيشير إليه بقوله: «فإنّه غنيّ عن تعلّم ماهيته وعن إثباته»، وقيل أراد به الموجود الخارجى إحترازا عن المفهومات العامّة الإعتباريّة والسّلبية كالشّىء والممكن العامّ واللا معدوم وأمثالها، فإنّ البحث عن أحوالها ليس من الحكمة الباحثة عن أحوال الموجودات العينيّة. وردّ بأنّه لافرق بين الموجود والمذكورات إذ الجميع بحسب الذّات موجود وبحسب المفهوم إعتباريّ.

فإن قيل: مفهوم الشّيء أيضا عامّ محقّق بل هو أحقّ لأنّه الأصل فى العموم وعموم الموجود باعتباره، وأيضا الموضوع لهذا العلم ما يمكن أن يصير بانضمام القيود موضوعات لعلوم متخالفة ومحمولا عليها وله عوارض ذاتيّة والموجود، وان كان كذلك لٰكن لا بما هو موجود بل بما هو شيء إذا الشّيء بذاته يصير موضوعات متعدّدة ويكون محمولا عليها وله أحوال ذاتيّة كالوجوب والامكان والوحدة والكثرة.

قلنا: الشيء فى ذاته إعتباريّ محض ومالم يوجد لم يتّصف بشيء ممّا ذكر، والمتّصف بها حقيقة هو الموجود فهو الأصل والشّيء من اعتباراته فهو الأولى بالموضوعيّة.

و ربما قيل: الواحد والمعلوم كالموجود فما وجه الأولويّة؟

قلنا: هو أعمّ منهما إذ الكثير من حيث أنّه كثير موجود وليس بواحد، وفيه كلام يأتى على أنّ وحدة الشّيء ووجوده وتشخّصه على ما صرّح به **الفارابى** متّحدة بالذات مختلفة بالإعتبار، وكثير من الأشياء الموجودة غير معلومة لنا.

فإن قيل: المعلوم يعمّ المعدوم وقد يبحث فى هذا العلم عمّا ليس بموجود.

قلنا: قد تقدّم أن الموجود الّذى هو الموضوع يعمّ الذّهنى. وهٰهنا تمّت الأمور

الثّلاثة. ويظهر لك مما سبق أنّها دليل واحد لبيان موضوعيّة الموجود، إذ بيّن أوّلا من طريق الموضوع أنّ البحث عن الأشياء المذكورة لايكون فى العلوم الأربعة وهو الأمر الأوّل، ثمّ بيّن من طريق التّعريف عدم وقوعه فيها حيث أنّها باحثة عن المحسوسات وهى غير محسوسة. وذكر أيضا أنّ وقوع هذا البحث فى علم واجب وهو الأمر الثّانى، ثمّ ذكر أنّ موضوع العلم الباحث عنها لابدّ ان يكون معنى عامّا محقّق الثبوت وما هو إلّا الموجود وهو الأمر الثّالث وبذلك ثبت المطلوب. وهذا محمل ظاهر ولا يتضمّن غير المحتاج إليه سوى ما فيه من تعدّد الطريق لبيان عدم البحث المذكور فى هذه العلوم ومثل ذلك لايعدّ استدراكا.

فإن قيل: الطريق الثّانى لازم الأوّل إذ السّبب فى عدم البحث عن غير المحسوس فى هذه العلوم أنّ موضوع الطّبيعى مثلا جسم متحصّل القوام وموضوع الرياضى مقدار كذلك، والبحث يقع عن عوارضهما الذّاتيّة الّتى لايكون إلّا محسوسة، فلو لم يسلّم أوّلا كون موضوعهما كذلك كيف يسلّم عدم جواز البحث عن المفارقات فيهما. والحاصل انّ تعيّن علم بتعيّن الموضوع فما لم يتعيّن الموضوع لم يتعيّن العلم حتّى يستدلّ من طريق تعريفه على أنّه لايبحث عن كذا وحينئذ إثبات عدم البحث بالطّريق الثّانى مستدرك.

قلنا: التّلازم بين الطّريقين مسلّم، إلّا ان الإستدراك ممنوع، إذ معرفة ما يبحث عنه فى كلّ علم عن كلّ من موضوعه وتعريفه أمر مشهور بين القوم، فتعيينه بكلّ منهما تقوية لايوجب إستدراكا، وان كان أحدهما لازم الآخر. ويحتمل على بعد أن يكون الطريق الثّانى إشارة إلى ما ربّما يتوهّم من جواز البحث عنها فى علم باحث عن المحسوسات سوى العلوم الأربعة يكون موضوعه شيئا محسوسا يعمّ موضوعاتها، ويكون الأشياء المذكورة عوارض ذاتيّة له، وحينئذ لايثبت موضوعيّة الموجود للعلم الباحث عنها، فدفع ذلك بأنّ هذه الأشياء غير محسوسة فكيف يكون أعراضا ذاتيّة للمحسوس. وعلى هذا ينبغى أن يراد من العلم بالمحسوسات والعلم بما وجوده فى المحسوسات غير الطّبيعىّ والرّياضىّ، بل ما كان موضوعه أمرا محسوسا أعمّ من موضوعهما. ثمّ النّاظرون فى كلامه، منهم من حمل الأمور الثّلاثة على دليل واحد وقرّره على طبق ظاهر كلامه، فذكر عدم جواز البحث

عن الأمور المذكورة فى العلوم المذكورة مرّتين ، ولم يتعرّض لدفع التّكرار . ومنهم من حملها أيضا على دليل واحد على نحو ما قرّرناه ثمّ أورد لزوم التّكرار ، إذ ثبت فى اوّل الفصل أنّ الأبحاث المذكورة ليست فى أقسام الحكمة . فقوله : « وليس يجب أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات » تكرار . وأجاب عنه بوجوه : أحدهما يرجع إلى ما ذكرناه لأنّه إثبات لبعض مقدّمات الدّليل بوجهين فهو صحيح . وثانيهما انّ المذكور أوّلا مجرّد عدم البحث عنها فى ساير العلوم وثانيا الإستدلال على عدم صحّته . وفيه مع مناقضة الأوّل مدفوع بما مرّ من كون الأوّل هو الأصل فى الدّلالة وترتّب الثّانى عليه . وثالثها انّ غاية ما ثبت من الأوّل عدم جواز البحث عن وجود الجسم و مقوّماته فى خصوص الطّبيعىّ وعن وجود المقدار ومقوّماته فى خصوص التّعليمى ، وهذا غير كاف لاحتمال كون البحث الأوّل فى التّعليمىّ والثّانى فى الطّبيعىّ . فأورد الثّانى لدفع هذا الإحتمال . وفيه أنّه بعد تعيّن موضوع كلّ من العلمين وتسليم البحث عن عوارضهما دون غيرهما لامجال لهذا الإحتمال . ومنهم من جعل كلّ واحد من الأمرين الأوّلين بضميمة الثّالث منهجا على حدة لإثبات المطلوب ، فجعل الأوّل إثباتا له من جهة عدم البحث عن موضوعات العلوم المذكورة فيها ، والثّانى إثباتا له من جهه عدم البحث عن أمور أخرى فيها . وهذا مبنىّ على المغايرة بين الأمور المذكورة أوّلا والمذكورة ثانيا ، وقد عرفت أنّه مخالف صريح كلام الشّيخ . ومنهم من جعل قوله من أوّل الفصل الى قوله : « ثمّ البحث » تمهيد مقدّمة للدّليل وهى مجرّد بيان موضوعات العلوم المذكورة وما يبحث عنه فيها . فما ذكره من عدم البحث فى الطّبيعىّ عن الجسم من حيث الوجود والجوهريّة والتركّب من مبدئيّه بيان لكون موضوعه الجسم من جهة خاصّة غير تلك الجهات ، وليس المراد أنّ هذه أبحاث يحتاج إليها وكذا الكلام فى نظاير ذلك ومن قوله : « ثمّ البحث » الخ بيان للدّليل .

وحاصله أنّ هيهنا أشياء يحتاج إلى البحث عنها ولايمكن أن يكون فى العلوم المذكورة نظرا إلى المقدّمة الممهّدة ، فلابدّ أن يكون فى علم له جهة ، جامعة إذلا يمكن أن يجعل كلّ بحث علما برأسه فيكون لها موضوع مشترك وما هو الاّ الموجود . وفيه أنّ

كلام الشّيخ كالصّريح فى أنّ ما عدّده أوّلا من موضوعات العلوم المذكورة ومقوّماتها لايبحث عنها فيها، وما ذكره ثانيا ليس أيضا أزيد من عدم البحث عنها فلا مرجّح لجعل الأوّل مقدّمة والثّانى دليلا ، وفيه مناقشات أخرى . لايخفى عند التّامّل .

ولمّا فرغ من بيان الدّليل المذكور على موضوعيّة الموجود أشار إلى دليل آخر عليه، والفرق بينهما أنّ الإحتجاج فى الأوّل بأمور هى ذوات من الموضوعات وغيرها . أو عوارض هى موضوعات كالمعقول الثّانى ، وفى الثّانى بعوارض ليست بموضوعات وهى الأمور العامّة كالواحد والكثير وأمثالها . ومحصّل الدّليل أنّ هذه الأمور العامّة يجب أن يبحث عنها وغير العلم الكلّى لايبحث عنها وليست من الأعراض الخاصّة لشىء سوى الموجود فيكون هو موضوعها . وقيل الفرق بينهما أنّ فى السّابق أخذ الموضوعات وبيّن أنّ البحث عن وجودها ونحوه وكيفيّته ممّا لابدّ أن يقع ، وليس موضوعه إلّا هذا العلم ولاشى ممايعمّها إلّا الموجود، وهيٰهنا أخذ أموراً أخرىٰ وأجرى الدّليل فيها على نحو السّابق . وهذا من الشّواهد على أنّ المذكور سابقا دليل واحد مختصّ بالموضوعات، إذ لولم يكن كذلك لما كان لإفراد هذه الأمور الّذى ذكره هيٰهنا عمّا ذكره فى المنهج السّابق على رغم من جعله منهجين وجه معتدّ به، وفيه أنّ ما ذكره أوّلا كما مرّ لايختصّ بالموضوعات يل يعمّ كلّ ما يظهر بتعيّن الموضوع انّ البحث عنه لايكون فى علمه سواء كان نفس الموضوع أو مقوّماته أو ما يعرضه لأجلها . وقيل الفرق بينهما أنّ المذكور أوّلا أمور موجودة سواء كان وجودها وجود الجواهر أو وجود الأعراض ، وسواء كان العرض عرضا خارجيّا أو ذهنيّا والمذكور هنا أمور عرضيّة وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النّفس تحدّدها وتحقّقها بأن ينتزعها من الموجودات، وفرقها عن ساير الأعراض أنّ وجودها فى أنفسها هو بعينه وجود موضوعاتها لأنّها أمور اعتباريّة إنتزاعيّة، والإعتباريّات ليس لها وجود فى الخارج وإنّما وجودها وجود ما ينتزع عنه ، وساير الأعراض وجودها فى أنفسها وجودها لموضوعاتها لأنّها أمور خارجيّة فيكون لها وجود فى الخارج، إلّا أنّ وجوده الخارجى فى نفسه هو وجوده الرّابطى، وفرقها عن الوجودانّ

وجودها وجود الموضوع لا انّ نفسها وجوده لأنّ لها ماهيّات غيرالوجود والوجود نفسه وجود الموجود إذلا ماهيّة له . ولايخفى انّ الفرق الّذى ذكره بينها وبين ساير الأعراض لايتمّ بالنّظر إلى الوحدة والكثرة عند الشّيخ لأنّهما ليسا عنده من الإعتباريّات وبالنّظر إلى المعقولات الثّانية مطلقا، لأنّها أيضا أمور إعتباريّة إنتزاعية، فالصّواب أن يقيّد بما ذكرناه ليحصل التفرقة .

فان قيل : هذا التقييد إنّما يفيد مجرّد الامتياز هنا ولايظهر حقيقة الفرق فما حقيقة الفرق بينهما ؟

قلنا : الأمرالعامّ ماكان صفة للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج فى عروضها إلى أن يصير أمرا متخصّص الإستعداد ، و المعقول الثّانى مالايعقل إلاّ عارضا لمعقول آخر سواء كان أمرا عامّا املا ، فكلّ أمرعامّ إن كان معقولا ثانيا فالنسبة بينهما بالعموم مطلقا وإلّا فبالعموم من وجه ، وعلى أىّ تقدير أشار الشّيخ إلى الدّليل الثّانى بقوله :

وَكَذٰلِكَ قَدْ يُوجَدُ أيضاً أى كما وجدت الأمور المتقدّمة يوجد أيضا **أمُورٌ يَجِبُ أنْ يَتَحَدَّدَ وَيَتَحَقَّقَ فِى النَّفْسِ** أى يتبيّن حدّها ويثبت وجودها فى الذّهن يعنى يجب أن يعلم تصوّرا وتصديقا، ويمكن أن يكون المراد من التّحقّق معناه الظّاهر أى التقرّر والتعيّن ويكون أثراوفايدة للتّحديد عطفا عليه أى ويتحقّق فى الذّهن بسبب التحديد ، وعلى أىّ تقدير مراده أنّ هذه الأمور ليست بيّنة بنفسها فلابدّ أن يتحدّد ويتحقّق فى النّفس بالنّظر **وَهِىَ مُشْتَرَكَةٌ فِى الْعُلُومِ** أى يستعمل فى كلّ منها إمّا على سبيل المبدئيّة المشتركة أوالمختصّة ببعض مقاصده فهى محتاجة إليها وليست ممّا يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتّى لايجب البحث عنها فى شىء من العلوم ، ولايجوز أن يبحث شىء من العلوم الجزئيّة عن وجودها وتحقيق ماهيّاتها وإلّا كانت من العوارض الذّاتيّة لموضوع ذلك العلم أومحمولات مسايل كلّ علم يجب أن يكون من خواصّ موضوعه، لكن شىء منها لايختصّ بشىء من موضوعات العلوم الجزئيّة فلابدّ

أن يكون موضوعها أمرا عامّا والعلم المتكفّل بإثبات وجودها وتحقيق ماهيّاتها أعمّ العلوم وأعلاها .

وَلَيْسَ جميع العلوم ولا **وَاحِدٌ مِنَ الْعُلُومِ** وكون تكرير النّفى للتّأكيد ممكن كما مرّ **يَتَوَلّى الْكَلَامَ فِيهَا** لما مرّ **مِثْلُ الْوَاحِدِ بِمَا هُوَ وَاحِدٌ وَالْكَثِيرُ بِمَا هُوَ كَثِيرٌ وَالْمُوَافِقِ وَالْمُخَالِفِ وَالضِّدِّ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَبَعْضُهَا يَسْتَعْمِلُهَا اسْتِعْمَالًا فَقَطْ** تفصيل لاشتراكها فى العلوم ولذا أتى بال«فاء» أى بعض العلوم يستعمل هذه الأمور فقط من غير أن يبحث عن حدودها ، وهذا الإستعمال كما تقدّم إمّا لكونها من المبادى المشتركة فى ذلك العلم أو المختصّة ببعض مقاصده **وَبَعْضُهَا إِنَّمَا يَأْخُذُ حُدُودَهَا** من هذا العلم **وَلَا يَتَكَلَّمُ فِي نَحْوِ وُجُودِهَا** أى كون وجودها ذهنيّا أو خارجيّا جوهريّا أو عرضيا **وَلَيْسَتْ عَوَارِضَ خَاصَّةً بِشَيْءٍ مِنْ مَوْضُوعَاتِ هٰذِهِ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ** إشارة إلى عدم جواز البحث عنها فى شىء من العلوم الجزئية مع دليله ، فهذا الكلام متعلّق بقوله : « وليس ولا واحد » ودليل عليه فلا تكرار ، كما أنّ قوله : « فبعضها يستعملها » متعلّق بقوله : « وهى مشتركة » وتفصيل له ، ففى الكلام لفّ ونشر على الترتيب .

وَلَيْسَتْ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي يَكُونُ وُجُودُهَا إِلَّا وُجُودَ الصِّفَاتِ لِلذَّوَاتِ لفظة «إلّا» بمعنى غير ، أى ليست من الأمور الّتى وجودها غير وجود الصّفات للذّوات يعنى أنّها صفات وليست بذوات إذ ما وجوده وجود الصّفة للذّات صفة والذّات وجودها غير وجود الصّفة للذات . ويحتمل أن يراد من وجود الصّفات للذّات الوجود الرّابطى فإنّ وجود العرض فى نفسه عين وجوده لمحلّه ، فالمراد أنّ وجودها ليس غير كون الصّفة للذّات أى غير الوجود الرّابطى حتى يكون من الذّوات الجوهريّة وكان الغرض منه سوى جعله تمهيدا لقوله بعده : « ولا ايضا » الخ دفع توهّم كون هذه الأمور ذوات ليتّضح الفرق بين المنهجين كما تقدّم . وقيل الغرض منه دفع توهّم عدم الإحتياج إلى البحث عنها لعدم كونها صفات وعوارض ، إذ لو كانت ذوات فإن لم يكن لها أحوال لم يفتقر إلى بحث

وإلّا وجب أن يجعل موضوعات لعلوم لا أن يبحث عنها فى هذا العلم . وفيه أنّ كونها ذوات لا يدفع افتقارها إلى البحث عن وجودها وكيفيّته ولا يمكن وقوعه فى غير هذا العلم وإن فرض كونها موضوعة له ، إذ لا يبحث فى العلم عن وجود موضوعه وكيفيّته . ويمكن أن يكون كلام الشّيخ على التنزّل هذا ، ويمكن أن يكون المراد منه نفى كونها من الأمور الإعتباريّة الّتى قلّت الحاجة العلميّة إلى البحث عنها ، أى هذه الأمور ليست من العوارض الّتى يكون وجودها غير وجود الصّفات للذّوات بأن يكون اعتباريّة محضة ، فإنّ الإعتباريّات ليس وجودها وجود الصّفة للذّات أى وجودها عين وجود الذّات بل عين وجودها و إن كان ماهيّتها غيرها وعلى هذا ففرقها عن ساير الأعراض الخارجيّة انّ وجودها عين وجود موضوعاتها فى الخارج وغيره فى الذّهن لأنّها من عوارض الماهيّة دون الوجود ، وساير الأعراض وجودها غير وجود محالّها خارجا وذهنا ، وفرقها عن الإعتباريات المحضة الّتى لا يصدق عليها إسم العرض أنّ وجودها كما ذكر غير وجود محالّها فى الذّهن والإعتباريات وجودها عين وجود محالّها خارجا وذهنا ولا وجود لها بوجه من الوجوه إلّا وجود الذّوات . وبذلك يظهر أنّه يكفى فى ثبوت عرضيّة الشّىء أن يكون له نحو من الوجود مغاير لوجود الذّات فى أىّ ظرف كان وبأىّ إعتبار .

ثمّ فى بعض النّسخ وجدت لفظة « لا » قبل « يكون » ومفاده حينئذ أنّ وجودها غير وجود الصّفات للذّوات وكأنّه سهو من النّسّاخ ، وعلى فرض صحّته لابدّ أن يحمل الصّفات على الذّاتيّات ليكون المراد أنّ وجودها غير وجود الصّفات الذّاتيّة للذّوات بل وجود الصّفات العرضيّة لها . **وَلاَ أيضاً هِيَ مِنَ الصِّفاتِ الَّتِي يَكُونُ لِكُلِّ شَيْءٍ فَيَكُونُ كُلٌّ وَاحِدٍ مُشْتَرِكاً لِكُلِّ شَيْءٍ** أى ليست من عوارض كلّ شىء حتّى يجوز أن يجعل تلك الأمور موضوعات لهذا العلم من دون حاجة إلى جعل الموجود موضوعا أو ليست من العوارض الذّاتيّة لكلّ موضوع من موضوعات العلوم حتى يثبت فيها ولا يحتاج إلى إثباتها فى هذا العلم وكان نفيه أوّلا كونها من عوارض خاصّة ببعض الموضوعات يؤيّد ذلك ، وقيل أى ليست من الصّفات الشّاملة لكلّ شىء كالشّىء والممكن

العامّ ونحوهما حتّى لايحتاج إلى بحث عن إثباتها وتحديدها فلا يكون مطلوبة فى علم قبل كون الشّىء من الأمور الشّاملة لكلّ شىء لايوجب بداهته، وفيه انّ بداهة أكثرها يكفى لهذا التوهّم، نعم يرد عليه بأنّ بداهة وجودها وماهيّتها لايستلزم بداهة نحو وجوده وكيفيّته، فالبحث عنهما لابدّ أن يقع فى هذا العلم بضمان موضوعيّة الموجود. **وَلا يَجُوزُ أيضاً أنْ يَخْتَصَّ بِمَقُولَةٍ** حتّى لايكون موضوعها الموجود المطلق، بل تلك المقولة بخصوصها **وَلا يُمْكِنُ أنْ يَكُونَ مِنْ عَوَارِضِ شَىْءٍ** أى من عوارضه الذّاتيّة المختصّة به لعمومها بالنّسبة إليه وإلّا فكونها عوارض لأشياء كثيرة فى الجملة ممّا لاريب فيه **إلّا المَوجُودُ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ** فإنّ مايعرضه هذه الأمور بالذّات منحصر به فهو الموضوع لها لاغير كما اشار إليه بقوله: **وَظَاهِرٌ لَكَ مِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ** أى جميع ماذكر **أنّ المَوجُودَ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ أمْرٌ مُشْتَرِكٌ لِجَمِيعِ هَذِهِ** أى يتناول جميعها بحيث لايخرج عنه شىء منها **وإنّهُ يَجِبُ أنْ يُجْعَلَ المَوضُوعُ لِهَذِهِ الصِّناعَةِ لِمَا قُلْنَا** سابقا من أنّه لايمكن أن يعمّها معنى محقّق إلّا حقيقة معنى الوجود .

قيل : حصر الموضوع هنا فى الموجود ينافى ما ذكره فى البرهان من أنّ موضوع هذا العلم الموجود والواحد .

قلنا : الحصر هنا على الأولويّة والاستحسان وما فى البرهان على التّجويز والإمكان ، إذ لاريب فى أنّ الواحد ومثله ممّا يقرب الموجود فى العموم يجوز أن يجعل موضوعا له إلّا أنّ الموجود بالموضوعيّة أولىٰ ، **وَلأنّهُ غَنِىٌّ عَنْ تَعَلُّمِ مَاهِيَّتِهِ وعَنْ إثْبَاتِه حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إلىٰ أنْ يَتَكَفَّلَ عِلْمٌ غَيْرُ هَذَا الْعِلْمِ بِإيضَاحِ الْحَالِ فِيهِ لاسْتِحَالَةِ أنْ يَكُونَ إثْبَاتُ الْمَوضُوعِ وَتَحْقِيقُ مَاهِيَّتِهِ فِى الْعِلْمِ الَّذِىْ هُوَ مَوضُوعُهُ بَلْ يُسَلَّمُ إنِّيَّتُهُ وَمَاهِيَّتُهُ فَقَطْ. فَالْمَوضُوعُ الأوَّلُ لِهٰذَا الْعِلْمِ هُوَ الْمَوجُودُ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ .**

قوله: «لأنّه» عطف على قوله: «لما قلنا» وقوله: «بل يسلم» إمّا فعل معلوم أو مجهول أو مصدر من باب التّفعيل ، فعلى الأوّل ضميره راجع إلى العلم الّذى هو موضوعه

أی «بل یسلّم هذا العلم إنّیته» الخ، وعلی الثّانی لابدّ من تقدیر أی «ویسلّم فی هذا العلم إنّیته» ، وعلی الثّالث أیضا لابدّ من تقدیر أی « بل فی هذا العلم تسلیم إنّیته» ثمّ الحقّ أنّ هذا التّعلیل الخ تتمّة للدّلیلین، إذ بدون ذلک لایتمّان ولا یتمشّی موضوعیّته، إذ موضوع هذا العلم لولم یکن بدیهیّ الثّبوت ومعلوم الحقیقة وجب أن یثبت فی علم آخر فوقه لاستحالة إثباته فیه وهوباطل، إذ لیس علم آخر فوقه یتکفّل لذلک، فیجب أن یکون بیّن الثّبوت حتّی لایحتاج إلی إثبات و یصلح لموضوعیّته، ولاشیء کذلک إلّا الموجود فیجب أن یکون هوالموضوع لهذا العلم .

وقیل، هذا وجه آخر لموضوعیّته لأنّ موضوعه یجب أن یکون أمرا عامّا شاملا لجمیع الموجودات محقّق الذّات غنیّا عن تعلّم ماهیّته وانیّته، وهذه الأوصاف الثّلاثة فی غیر الموجود لم یوجد إذ غیره من المفهومات إمّا لایوجد أصلا کالشّیء والممکن العامّ وأمثالهما لکونها إعتباریة محضة أولایعمّ جمیع الموجودات أو یعمّها وغیرها فلایکون تلک الأحوال المطلوبة من عوارضه الخاصّة .

وفیه، أنّ وجوب کون موضوع هذا العلم متّصفا بالصّفات الثّلاث لیس بدیهیّا حتّی یکون یستقلّ هذا الوجه بالدّلالة، بل إنّما یظهر ذلک بملاحظة الوجوه السّابقة. وأیضا المذکور فی هذا التّعلیل لیس سوی اتصاف الموجود بالوصف الثّالث وبمجرّد هذا لایتمّ المقصود فکیف یکون وجها منفردا . فالصّواب جعل ذلک تتمّة للسّابق کما ذکرناه، ثمّ لمّا بیّن موضوعیّة الموجود للإلهی اشار إلی ما یبحث عنه فیه ویثبت لموضوعه ونحن نفسّر عبارته أوّلا ثمّ نشیر إلی إشکالات المقام ونبسط فیه الکلام لکونه من مزالّ الاقدام فقال :

وَمَطَالِبُهُ أی مطالب هذا العلم والعوارض الذّاتیّة لموضوعه **الأُمُورُ الَّتِی تَلْحَقُهُ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ** أی من جهة الوجود **مِنْ غَیْرِ شَرْطٍ** فی الموضوع بأن لایکون مقیّدا بل یثبت له العوارض بنفسه من دون التّوقّف علی قید کما فی موضوع الطّبیعیّ ومثله، أو مطلقا کما هوالأظهر بأن یثبت له العوارض لذاته من دون التّوقّف

على تقييده ولا على واسطة فى العروض أى ضرورته نوعا خاصًا . **وَبَعْضُ هٰذِهِ الأُمُورِ هِيَ لَهُ كَالأَنْوَاعِ كَالْجَوْهَرِ وَالْكَمِّ وَالْكَيْفِ** وغيرها من المقولات العشر وإيراد «كاف» التشبيه لعدم كون الوجود المطلق ماهيّة جنسيّة ولاذاتيّا بالنّسبة إليها بل عرضيّا لكونه زايدا عليها مقولا بالتّشكيك بالنّظر إليها ، وقيل لعدم جنسيّته ولاكلّيته وعدم شموله للموجودات شمول الكلّى لأفراده إذ الكلّية والذّاتيّة وما يقابلهما ممّا يعرض الماهيّات فى الذّهن ، والوجود ليس بماهيّة لشىء ولاذا ماهيّة وليس له صورة ذهنيّة مطابقة له حتى يعرضه هذه المفهومات بل هوصريح الإنّيّة الخارجيّة فلايكون له أنواع حقيقيّة . وردّ بأنّه إذا لم يكن له صورة ذهنيّة فكيف يحكم عليه بأحكام كثيرة ، و إذا لم يكن كلّيا فكيف يثبت له الأفراد ، إذ لانعنى بالكلّى إلّا ماله فرد .

فإن قيل : الحاصل فى الذّهن ليس كنهه بل وجهه .

قلنا : كلامنا فيما نفهمه وهوالموضوع دون كنهه واتّصافه بالكلّية وأمثالها ممّا لاريب فيه ، و امّا كونها بمنزلة الأنواع دون الأعراض لأنّها موجودات مستقلّة منفردة بخلاف الأمور العامّة إذ ليس لها وجود منفرد عن الماهيّات الموصوفة بها فلا يكون بمنزلة الأنواع الحقيقيّة الموجودة بالإنفراد ، بل ليست من العوارض الحقيقيّة لها أيضا عند بعضهم ، إذ عروضها لها بضرب من التّحليل والإعتبار ، فعروضها لها يرجع إلى صحّة انتزاعها عنها . و بتقرير آخر انّ المقولات حقايق محصّلة يحصل من تحصيل الموجود فى ضمنها حقايق موجودة فكأنّها أنواع بخلاف مانذكره من الأمور العامّة فإنّه لايحصل من تخصّص الموجود بها و تحصيله فى ضمنها حقيقة محصّلة موجودة ، فهى بمنزلة العوارض دون الأنواع . والإيراد عليه بموجوديّة الواحد والكثير عند الشّيخ فلايتأتّى التّفرقة بين الكمّ والكثير فى التّحصل وعدمه فهذا التّوجيه من قبل الشّيخ غير صحيح والأصحّ ما اخترناه من عدم موجوديّة الكثير بما هوكثير . و أيضا الموجود مع عدم كونه جنسا وذاتيّا يشبه الجنس والذّاتى لأنّه ليس بخارج عن حقيقة أفرادها المتخالفة الحقايق فيكون ما تحته بمنزلة الأنواع . وأيضا الجوهر والعرض اعتبر فى حدّهما الأسمى معنى الوجود ، فقيل

العرض هوالموجود فى موضوع والجوهر هوالموضوع لافى موجود ، فهما بهذا الإعتبار بمنزلة نوعى الموجود وأنواعهما كأنواع أنواعه بخلاف الأمور العامّة فإنّه لم يعتبر فى حدودها الإسميّة والحقيقيّة معنى الموجود .

وقيل : الوجه فى ذلك انّ المقولات مندرجة تحت الموجود وهى شاملة لساير الأنواع المندرجة تحتها بخلاف ما نذكره من الأمور العامّة ، فإنّ القوّة بالمعنى الشّامل للإمكانين يشمل المقولات بأسرها فهوأشبه بالموجود، وكذا الإمكان بالمعنى الاعمّ والفعل والجزئىّ والكلّى والواحد يساوق الموجود فلا يدخل تحته والكثير فى قوّة نوع النّوع بالنّسبة إليه .

وفيه انّ حمل القوّة والإمكان على المعنى الأعمّ غير لازم وعلى فرضه أعميّة الموجود منهما باقية لشموله الواجب أيضا. وأما أخصيّة الفعل والجزئى والكلّى منه واندراجها تحته فظاهر وقياسها على القوّة والإمكان بالمعنى اعمّ لاوجه له . والكثير إن كان موجودا فهو كالأنواع مثل ساير المقولات، والتّفرقة تحكّم، وإلّا لم يكن نوع النّوع أيضا. وأمّا ماذكره من مساوقة الواحد للموجود فمحلّ كلام وتفصيله أنّ بعضهم صرّح بأنّ الواحد أخصّ منه إذ الكثير من حيث هوكثير موجود كما صرّح به الشّيخ وأتباعه، ولاشىء منه بواحد، فينتج ليس كلّ موجود بواحد . وردّ بأنّه إن أريد بالحيثيّة الّلا بشرطيّة فالصّغرى ممنوعة وإلّا فالكبرى مقدوحة إذ الكثير بشرط الوجود لايخلو عن وحدة مّا. والتّحقيق أنّ الموجود من الكثرة ليس إلّا الآحاد والكثرة من حيث هى إعتباريّة محضة غير موجودة فى الواقع . نعم ، للعقل أن يعتبرها موجودة إلّا أنّ هذا الإعتبار أيضا لاينفكّ عن اعتبار وحدة ما لها ، فالوحدة والوجود متساوقان بمعنى انّهما فى الخارج والمصداق متّحدان وفى المفهوم والإعتبار متغايران . والقول بالعينيّة لم يثبت عندى ، وعلى هذا فمّا ذكر من عدم اندراج الواحد تحت الموجود صحيح إلّا أنّ ما ذكر فى غيره فاسد كما مرّ هــذا . و بعضهم حمل كونها بمنزلة الأنواع على أنّها قد يصير موضوعه فى بعض المسائل كأنواع موضوعات ساير العلوم . وفيه أنّ الأمور العامّة أيضا كذلك فالتّخصيص تحكّم

فإنّه ليس يحتاج الموجود في أن ينقسم إليها إلى انقسام قبلها، حاجة الجوهر إلى انقسامات حتى يلزمه الإنقسام إلى الإنسان وغير الإنسان تعليل لكون الجوهر والكمّ نوعا أو للحوق هذه الأمور للموجود من غير شرط كما هو الأظهر أي انقسام الموجود إليها انقسام أوّلي لايتوقّف على انقسام قبله كانقسام الجوهر إلى الإنسان وغيره، فإنّه بواسطة انقسامات سابقة عليه مثل انقسامه إلى الجسم وغيره والنّامي وغيره والحيوان وغيره. والحاصل أنّ لحوقها له لايتوقّف على أن يصير نوعا خاصّا كما صرّح به الشّيخ في الفصل الرابع حيث قال في حال الجوهر و كم أقسام هو ولأنّه ليس يحتاج الموجود في أن يكون جوهرا إلى أن يصير طبيعيّا أو تعليميّا، ولكونها من اقسامه الأوليّة يكون من أعراضه الذاتيّة، فنسبتها إليه نسبة فصول الجنس وأنواعه الأوليّة الذّاتيّة إليه، فكما أنّها من عوارضه الذّاتيّة فكذلك هذه الأمور من أعراضه الذّاتيّة .

وبعض هذه الأمور كالعوارض الخاصّة مثل الواحد والكثير والقوّة والفعل والجزئيّ والكلّيّ والممكن والواجب وجه عدم كون هذه الأمور بمنزلة الأنواع قد ظهر وإيراد «كاف» التشبيه مع انّها عوارض حقيقة لمراعاة الموافقة في القسمين، أو لأنّ المتبادر من المعروض أن يكون أمرا حقيقيّا متحصّلا والموجود ليس كذلك. وقيل لأنّها ليست من العوارض الخارجيّة والذهنيّة كالكلّيّة والجزئيّة، بل إنّما عروضها للماهيّات بضرب من التّحليل والإعتبار، وفيه أنّ مثل الكلّيّة والجزئيّة أيضا من الأمور الإنتزاعيّة التّحليليّة، وأيضا بعض هذه الأمور الكلّيّة والجزئيّة فكيف يصحّ هذا الكلام في توجيهه، والقول بأنّ ماذكره الشّيخ هو الكلّيّ والجزئيّ لاالكلّيّة والجزئيّة فلعلّ الأوّلين عنده من الإنتزاعيات دون الأخيرين لايخفى فساده. **فإنّه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض والإستعداد لها إلى أن يتخصّص طبيعيّا أو تعليميّا أو خلقيّا أو غير ذلك** هذا أيضا تعليل للحوق هذه العوارض العامّة للموجود من دون شرط أي عروضها له لايتوقّف على أن يصير جسما أو كمّا أو نفسا مجرّدة أو غير ذلك فيكون عروضها له لذاته. وأنت تعلم انّ ظاهر كلام الشّيخ

أنّ نفس المقولات والأمور العامّة من الأعراض الذّاتيّة ، إذ المعتبر فى العرض الذّاتىّ عنده نفى الواسطة فى العروض وهنا الأمر كذلك إذ عروضها للموجود المطلق كما ظهر لايتوقّف على واسطة ، وحينئذ لاضير فى كونهما أعراضا ذاتيّة له مع كونهما أخصّ منه فإنّ المعتبر فى العرض الذّاتىّ للشّئ إذا كان هو العروض له لذاته من دون التّوقّف على أن يصير نوعا مخصوصا جاز أن يكون الأخصّ عرضا ذاتيا للأعمّ كالإستقامة والإنحناء للخطّ بل لجميع الفصول المقسّمة للأجناس فإنّها أعراض ذاتيّة لها مع كونها أخصّ منها وبالعكس كالزّوجيّة للأربعة ، و يأتى ما يتعلّق به من الإيراد والتحقيق الحال . وبعضهم حمل كلام الشّيخ على أنّ مراده أنّ العرض الذّاتىّ للموجود هو الإنقسام إلى الأنواع المذكورة لأنفسها فأورد عليه بأنّ كلّ واحد من الأمور العامّة مع مقابله كما يشمل الموضوع فكذلك كلّ واحد من الأنواع أيضا فلم جعل العرض الذّاتىّ فى الأنواع الإنقسام إليها وفى الأمور العامّة نفسها .

وقد يجاب بأنّ الشّامل على سبيل التّقابل ما يكون شاملا مع مقابل واحد وهٰذا متحقّق فى الثّانى دون الأوّل وحقيقة الحال فى جميع ذلك يظهر بما يأتى . و إذا عرفت ذلك فنبيّن أوّلا معنى العرض الذّاتىّ ثمّ نشير إلى إشكالات المقام وما يتعلّق بها من النّقض والإبرام ثمّ نأتى بما هو حقّ الكلام . فنقول للعرض الذّاتىّ تفسيران : أحدهما ما لايتوقّف عروضه للشّىء على أن يتخصّص أى لايكون له واسطة اخصّ فى العروض بأن يعرضه بتوسّط عروضه له أوّلا ومن كان له واسطة فى الثّبوت وهو الفاعل ، وعلى هذا يجوز كونه أخصّ . وثانيهما مايلحق الشّىء لذاته أولما يساويه ولايتوقّف لحوقه على شرط ولا على التّخصّص أى لايكون له واسطة فى العروض والثّبوت بل يكون ذاته بذاته هو الفاعل والقابل.

قيل ، على هذا لايجوز كونه أخصّ إذ حينئذ يكون لازما لذاته فلايمكن أن يكون أخصّ منه . وقولهم : «انّ الفصول أعراض ذاتيّة للجنس » مبنىّ على التّعريف الأوّل، وفيه، أن عروضها له لذاته فهى أعراض ذاتيّة له بالمعنى الثّانى مع كونها أخصّ ، فالحقّ أنّه لاينافى الأخصيّة كالأوّل . والسرّ جواز اقتضاء العالم بذاته لكونه ذاحصص ودرجات

أعراضا كلّ واحد أخصّ منه بعروضه لبعض المراتب دون بعض، ولولاه لم يعقل وجه لاقتضاء جنس واحد فصولا مختلفة وصيرورته أنواعا متباينة .

فان قيل : المقتضى لعروضها له ليس ذاته، إذ الواحد لايقتضى بذاته المتعدّد، بل الفاعل فلا يكون عارضة له بالمعنى الثّانى حتى يكون دليلا لمطلوبكم .

قلنا : الواحد كما لايصدر عنه المتعدّد كذلك لاتقبله لاشتراك الدّليل ، فالجنس لو لم يقبض الفصول المختلفة لوحدته لم يقبلها أيضا لذلك ، ولو قبلها لعمومه وانبساطه لاقتضاها أيضا لذلك، وعلى هذا لو كانت لوازم الماهيّات وعوارضها مستندة إلى ذاتها فالجنس منها ولو كانت مستندة إلى موجدها لم يكن شىء من العوارض الذّاتيّة لشىء مستندا إلى ذاته فلا يكون العرض الذّاتىّ إلّا بمعنى الأوّل الّذى يجوز كونها أخصّ .

لايقال : لواشترط على الثّانى اللّزوم والتّساوى فعلى الأوّل إذا كان أخصّ فعروضه إن كان لذات المعروض لزم الخُلف و إلّا افتقر إلى الواسطة ولا يجوز كونها أخصّ من المعروض، إذ الّلاحق بواسطة الأخصّ عرض غريب وفاقا لتوقّفه على تخصيص المعروض وصيرورته نوعا خاصّا فيكون مساوية له، فإن كان عروضه لذاتها لزم الخُلف أيضا و إلّا افتقر إلى واسطة أخرى: فينقل الكلام إليها وفى كونها أخصّ أومساوية فيلزم الخُلف والتّسلسل فلامحيصَ من القول بعدم اشتراط اللّزوم والتّساوى فى العرض الذّاتىّ بمعنييه .

لأنا نختار عدم عروضه له لذاته وافتقاره الى الواسطة فى الثبوت لا فى العروض حتى يلزم ماذكره هذا . وماذكره الشّيخ فى تعريفه من كونه لاحق الموجود من غير شرط يمكن حمله على كلّ من المعنيين.

ثمّ بما ذكرناه من الفرق بين العارض الأخصّ والعارض لأمر أخصّ وجواز ذاتيّة الأوّل دون الثّانى يظهر أنّه لاتناقض فى كلام الشّيخ حيث قال إنّ ما يلحق الشّىء لأمر أخصّ فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيّا مع أنّه مثل العرض الذّاتى بالمستقيم والمستدير للخطّ ومن نسبه إلى التّناقض كأنّه لم يفرق بينهما أوتوهّم أن كل مايعرض الشّىء لذاته يجب أن يكون لازما لذاته وليس كذلك لما عرفت من أنّ الفصول المقسّمة لجنس

واحد كلّ واحد عرض ذاتی له مع كونه أخصّ منه .

واذا عرفت ذلك فاعلم انّ فی المقام اشكالات :

أولها : انّ الموضوع لهذا العلم إذا كان هو الموجود فما لم يعلم وجوده لم يجز البحث عنه فيه إذ الموضوع مالم يسلّم وجوده لم يجز إثبات العوارض له ، فالمقولات والأمور العامّة الّتی هی أعراضه الذّاتيّة مالم يعلم وجودها لم يجز البحث عنها فيه مع أنّ بحثه عنها راجع إلى إثبات وجودها . وأيضا البحث عن وجودها بحث عن دخولها فی موضوع الفنّ ومثل ذلك لايكون من المسائل . و أيضا إثبات وجودها يوجب كون الموضوع محمول المسئلة وهو غير جايز وهٰذه الثّلاثة متقاربة معنى ، وقد تقدّمت بجوابها وهو أنّ البحث عن وجودها إنّما هو بحملها على الموجود المطلق بمعنى أنّ بعض الموجود واجب أو جوهر لا انّ الواجب أو الجوهر موجود فهذه الاشكال مندفع .

وثانيها : أنّه إذا جاز أن يكون نوع الموضوع موضوع المسئلة عند إثبات غير الوجود له أو محمولها بحمله على الموجود بناء على التّوجيه المذكور عند إثبات الوجود له فليجز أن يكون مسائل ساير العلوم مسائل هذا العلم ولا وجه للتّخصّص إذ لا فرق بين العقل مجرّد والجسم متمكّن ، ولابين بعض الموجود عقل وبعضه حركة الجسم أو حيّزه .
وجوابه أنّ المتعارف بين الجماعة إختيارا لما هو الأليق بتدوين العلوم وضبطها أنّهم يبحثون فی علم عن أحوال موضوعه و أنواعه الأوّليّة والثّانويّة حتّى يصل إلى نوع له أحوال كثيرة فيجعلونه موضوعا لعلم منفرد تحت العلم الأوّل ، ويبحثون عن أحواله فيه . فالموجود لمّا كان له أنواع كثيرة و بعضها كان له مباحث غفيرة كموضوعات العلوم الأربعة جعلوا البحث عن أحوال كلّ واحد علما برأسه داخلا تحت العلم العامّ لاجزء منه ، والبعض الآخر لمّا لم يكن كذلك بقی البحث عن أحواله جزء من البحث عن أحوال الموجود وعدا المجموع علما واحدا وقس عليه حال الطّبيعیّ فهذا الإشكال أيضا ظاهر الاندفاع .

وثالثها : انّ ما ذكره الشّيخ هنا من كون هذا العلم باحثا عن وجود أنواع الموجود ولواحقها يناقض ما ذكره فی البرهان من أنّ العلم بما يندرج تحت الموجود لايكون جزء

من علمه حيث قال كما تقدّم : « وأمّا الّذى عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون بالأشياء الّتى تحته جزء من علمه لأنّها ليست ذاتيّة له على أحد وجهى الذّاتى فلا العامّ يؤخذ فى حد الخاصّ ولابالعكس، بل يجب أن يكون العلوم الجزئيّة ليست أجزاء منه، ولأنّ الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات، فيجب أن يكون سايرالعلوم تحت العلم النّاظر فيهما » إنتهى . وحاصله أنّ العموم والخصوص بين الشّيئين إذا كان بامرعرضىّ لايكون العلم بالخاصّ جزء من العلم بالعامّ لعدم كون الخاصّ ذاتيّا له بأحد المعنيين وتوقّف الجزئيّة عليه والتّدافع بينه وبين ماذكرههنا ظاهر. ثمّ المراد بالوجهين للذّاتى هما المذكوران فى البرهان وذكربأن احدهما مقوّم الماهيّة والوجود، وثانيهما مايؤخذ المعروض لهأوموضوعه أوجنسه فى حدّه . فالأوّل يؤخذ فى حدّ المعروض ، والثّانى يؤخذ أحد الثّلاثة فى حدّه كما أوضحه بقوله «فلاالعامّ يؤخذ فى حد الخاصّ ولا بالعكس» .

ورابعها : أنّ هذا العلم قد يبحث عن نوع النّوع أعنى الأنواع المندرجة تحت المقولات كالعقل والعدد والمقدار، وهى ليست من العوارض الذّاتيّة للموجود بشىء من المعنيين للحوقها له بواسطة الأخصّ أعنى الجوهر والكمّ المنفصل والمتّصل، وكذا الكلّى والجزئىّ لتوقّف عروضهما له على أن يصير معقولا ثانيا وكذا ليست ذاتيّة له بأحد المعنيين المذكورين فى البرهان. أمّا الأوّل فانتفائه عنها بل عن المعقولات ظاهر، وأمّا الثّانى فإن رجع إلى إحد المعنيين للعرض الذّاتى فالأمر فيه كما ظهر، وإن كان بينهما فرق فالحكم أيضا كذلك إذ أكثر محمولات هذا العلم كالأمور العامّة وغيرها ممّا لايدخل فى حدّه الموجود أوموضوعه أوجنسه . وكلام الشّيخ أيضا مصرّح بعدم كون انواع الموجود عوارض ذاتيّة له بهذا المعنى. ثمّ قد يطلق العرض الذّاتى على الأولى، أى مالايكون له واسطة فى العروض مطلقا وعدم كونها أعراض ذاتيّة له بهذا المعنى أيضا ظاهر فالعرضيّة الذّاتيّة باىّ معنى أحدث مشتقّة عنها . وحينئذ لوجعلت موضوعات المسائل وأثبت لها أحوال غير الوجود كان جائزا إذ ما يبحث عنه فى العلم يختصّ بعوارض الموضوع ، بل يعمّ عوارض نوعه وعوارض عوارضه كما صرّح به الشّيخ وغيره ، وأمّا إن كان البحث عن

وجودها أى كان المراد إثبات وجودها فلا يجوز أن يكون المسئلة أنّ العقل موجود لما تقدّم من لزوم الإشكالات بل إنّ بعض الموجود عقل فلابدّ من كون العقل عرضا ذاتيّا للموجود حتّىٰ يجوز البحث عنه، إذ الموضوع نفس الموجود ونوع منه أو عرض الذّاتى له مع كون المحمول عرضا ذاتيّا له حتّى يقال أنّ البحث عن العوارض الذّاتيّة لنوع الموضوع أو لعوارضه الذّاتيّة وهو جايز. نعم لو كان المسئلة انّ العقل مثلا موجود لكان البحث عن عوارض نوعه ظاهر أو عروض الوجود له ليس بواسطة أمر أخصّ إلّا انّ الأمر ليس كذلك لما علم، ورجوع ما هو الأصل فى المسئلة إلى العكس لأنّه المقصود بالذّات لو سلّم لايدفع الإشكال إذ المناط هو الأصل دون العكس .

وبذلك يندفع ماقيل فى الجواب: « العرض الذّاتى فى هذا العلم قد لايكون بالمعنى المشهور وإطلاق العرض الذّاتى عليه باعتبار الإشتراك فيما يترتّب عليه من الأثر وذلك لأنّ قولنا: « بعض الموجود عقل » وإن كان المحمول فيه هو العقل ظاهرا لرعاية جعل موضوع العلم موضوع المسئلة لامحمولها لما تقدّم، لكن المقصود الأصلى منه انّ العقل موجود ولحوق المحمول فيه ليس بواسطة الأخصّ ظاهراً فصحّ إطلاق العرض الذّاتى على المحمول نظراً إلىٰ ماهو المقصود والغرض وإن لم يكن عرضا ذاتيّا حقيقة» انتهى .

ووجه الإندفاع على ما ظهر وجوب كون الموضوع فى جميع المسائل هو الموجود أو بعضه والمحمول أنواعه وأعراضه دون العكس للزوم الإشكالات وكونه مقصودا بالأصل لو سلّم لايقيّد بعد كون الموضوع حقيقة هو الموجود والمحمول نوعا منه، إذ مراعاة لوازم كلّ منهما إنّما هو بالنّظر إلى الواقع دون ما يؤول إليه . وربّما قيل: المراد بالعارض هنا الخارج المحمول وصدقه على لواحق الموجود مطلقا ظاهر . ثمّ لأجل هذين الإشكالين أعنى لزوم التّناقض وعدم كون بعض المحمولات من العوارض الذّاتيّة للموجود تشعّب الآراء فى وجه التّفصّى . فنذكر أوّلا ما هو الأقرب عندنا، ثمّ نأتى بما ذكره **الجماعة** مع مايرد عليه فنقول:

الحقّ فى الجواب عن الأوّل أنّ موضوع هذا العلم لمّا كان هو الموجود من حيث هو

موجود فمطلبه هى أعراضه الذّاتيّة اللّاحقة له من جهة الوجود لامن جهة أخرى كما فى موضوعات ساير العلوم فما تحته من الأنواع الأوليّة الّتى هى أعراضه الذّاتيّة إن كان البحث عنها من جهة الوجود الّتى هى حيثيّة الموضوع كما هو الواقع كان العلم بها جزء من علمه وإلّا فلا . فمراد البرهان انّ ما تحت الموجود من الموجودات الخاصّة إن لم يكن البحث عنها من جهة الوجود لم يكن العلم بها جزء من علمه، وهذا لاينافى الجزئيّة لو كان البحث عنه من هذه الجهة كما هو الواقع ، إذ لو وقعت محموله للموضوع كان إثباتها له من حيث أنّه موجود، ولو وقعت موضوعات المسائل وأثبت لها أحوال غير الوجود كان إثباتها لها من جهة أنّها موجودات لامن جهة التّخصيصات الأخرىٰ كما فى أحوال ساير الموضوعات و أنواعها إذا جعلت محمولة وأثبت لتلك الموضوعات أو موضوعه وأثبت لها عوارض أخرى .

فان قيل: كيف يعقل كون البحث عنها من جهة غير الوجود الّتى ينفى الجزئيّة حتّى يصحّ ما ذكرت من التّوجيه .

قلنا: بأنّ يثبت شىء منها للموجودات من حيث إعتبار خصوصيّته له من الإمكان أو الجوهريّة أو العرضيّة أو يثبت لها أحوال من جهة مالها من التّخصيصات كالجوهريّة والكميّة والكيفيّة وغير ذلك .

قيل: الشّيخ علّل عدم الجزئيّة بعدم ذاتيّتها له بالمعنيين مطلقا وهو ينفى جواز البحث عنها كذلك فما ذكرت من التّوجيه لايلايم تعليله .

قلنا : اذا كان البحث عنها من جهة الوجود كان إثباتها للموجود من حيث أنّها افراد له وحينئذ يكون الموجود مأخوذاً فى حدّه ويكون ذاتيّة بالمعنى الثّانى، وأمّا إن كان البحث عنها لخصوصيّة أخرىٰ لم يلزم الفرديّة حتّى يكون الموجود مأخوذا فى حدّها فلا يكون ذاتيّة بشىء من المعنيين ولايكون البحث عنها جزء من الإلٰهى الّذى موضوعه الموجود من حيث هو موجود .

ثمّ كونها ذاتيّة بهذا المعنى لاينافى كونها أعراضا ذاتيّة بالمعنى المشهور ، إذ الحقّ

تلازمهما ورجوعهما إلى معنى واحد إذ مايؤخذ المعروض فى حدّه يكون عارضاً لذاته وبالعكس، لأنّ ما يلحق الشىء لذاته يكون من مقوّماته فيكون مأخوذا فى حدّه .

فإن قيل : قد تقدّم انّ الأنواع الأوّليّة أعراض ذاتيّة بالمعنى المشهور للموجود ويأتى فى دفع الأشكال الثّانى انّ الثانوية أعراض ، كذلك موضوعات المسائل أعنى بعض الموجود والعرض الذّاتى لموضوع العلم أو المسئلة يبحث عنه مطلقا فلا وجه للتقييد بحيثيّة الوجود .

قلنا : التحقيق ان يكون النّوعين من الأعراض الذّاتيّة بالمعنى المشهور للموجود أوبعضه مشروط بهذا القيد ، إذ عروض الجوهر أوالعقل للموجود أوبعضه لذاته إنّما إذا أخذا بشرط الوجود وأمّا إذا أخذا باعتبار خصوصية أخرى فلا وجه لعروضهما لهما لذاتهما إذ المهيّة الخاصّة الّتى لم يعتبر فيها الوجود لايمكن عروضها للموجود بذاته وهوظاهر .

فان قيل : قد يبحث فى الإلٰهى عن غيرالوجود من أحوال الواجب وساير المفارقات .

قلنا : التّأمّل يعطى اعتبار التقييد هذا ماعندى فى توجيه كلام البرهان، فان صحّ فذاك وإلّا فنردّه ولانسمعه، إذلايجب علينا التّصديق والإذعان بما بين دفّتى الشفاء أوالبرهان بلا دليل وبرهان .

وأمّا الجواب عن الثّانى فهو أنّ الموضوع فى المسائل الّتى محمولاتها نوع النّوع كمسئلة إثبات العقل أومثله مما يعرض الموجود بواسطة الأخصّ ليس نفس الموجود بل بعضه ولاريب فى أنّ العقل مثلا عرض ذاتىّ لهذا البعض الّذى جعل موضوعا وإن لم يكن عرضا ذاتيّا للموجود لأنّه بمنزلة نوع الوجود وما يحمل عليه عرض ذاتىّ له ، ولو فرض موضوعيّة نفس الموجود فى بعضها فموضوعيّته من حيث تحقّقه فى ضمن البعض الّذى يكون هذا المحمول عرضا ذاتيّا له كما فى قول الطّبيعى: «الجسم قابل للخرق» فإنّ قبول الخرق ليس عرضا ذاتيا للجسم من حيث هو بل من حيث أنّه موضوع المسئلة أى متحقّق فى ضمن العنصرىّ دون الفلكىّ . ففى قولنا: « الموجود عقل » ليس العقل عرضا ذاتيّا للموجود من حيث هو بل من حيث موضوعيّته للمسئلة أى من حيث تحقّقه فى ضمن

الجوهر ، ولاريب فى كون العقل من أعراضه الأوّلية ، ثمّ ما ذكر فى تعريف العرض الذّاتى من اللّحوق بأحد الطّريقين يعمّ الحمل والإنتزاع والعروض فى الخارج . والمرادهنا الأوّل دون الأخيرين ، إذ الواجب أوالعقل ليس عارضا للموجود فى الخارج ، ولامنتزعا منه بل الأمر بالعكس . ولواختصّ بالأخيرين لماكانت الفصول أعراضا ذاتيّة للجنس لأنّها ليست عارضة له فى الخارج ولامنتزعة منه لإبهامه وعدم تحصّله ، فالمراد بالعارض الذّاتى هنا هوالخارج المحمول للشىء لذاته أومن دون التّوقّف على تخصّصه ، وإذ عرفت ذلك فلنذكر توجيهات **الجماعة** مع ما يرد عليها .

فمنها : ما تقدّم لدفع الإشكال من أنّ المراد بالعرض الذّاتى هنا غير المعنى المشهور وقد عرفت ما فيه .

ومنها : أنّ العوارض الذّاتيّة للموجود هوانقسامه إلى الأنواع وأحوالها لانفسها ، وإطلاق العرض الذّاتى عليها مسامحة واندفاع الإشكالين حينئذ ظاهر ، وفيه أنّ ما هو العرض الذّاتى من الإنقسام هوالأوّلى مع انقسامه إلى الكلّى والجزئى بواسطة انقسامه إلى المعقول الثانى وإلى العقل والجسم والخطّ والسطح بواسطة انقسامه إلى الجوهر والكمّ وانقسامه إلى المتّصل . و أيضا كلام الشيخ أنّ الأعراض الذّاتيّة هى الأنواع دون الإنقسام إليها ، وما ذكره من عدم احتياج الموجود فى انقسامه إليها إلى انقسام قبله إنّما هو لبيان كونها أنواعا أوّليّة ، ولايدلّ بإحدى الثّلاث على عرضه الإنقسام مع تصريحه أوّلا بأنّ مطالبة الأمور الّتى بمنزلة الأنواع أوالعوارض . وأجيب عن الأوّل بأنّ المدّعى عرضيّة الإنقسام إلى الأنواع دون الأمور العامّة ، فإنّها بنفسها أعراض ذاتيّة للموجود لعروضها له من دون التّوقّف على تخصّصه . وعن الثّانى بأنّ الموجود كما ينقسم إلى الأجناس ينقسم إلى ما تحتها أيضا . ويردّ على الأوّل أنّ ما ذكر من عرضيّة نفس الأمور العامّة لاريب فى حقيّته ، ولكنّ الإشكال الثّانى لم يكن مخصوصا بالأنواع بل يعمّها أيضا لما ذكر من توقّف عروض الكلّى والجزئى للموجود على صيرورته معقولا ثانيا فالتعرّض لجواب الأوّل دون الثّانى غير جيّد ، فلابدّ من الجواب عنه إمّا بما ذكرناه

من أنّ الموضوع للكلّى والجزئىّ هو بعض الموجود المراد منه المعقول الثّانى وعروضهما له لذاته ظاهر ، أو بأنّ كون الموجود معقولا ثانيا هو بعينه كونها كليا أو جزئيا لاتّحادهما معه جعلا ووجودا ، فليس هناك عروضان حتّى يكون أحدهما واسطة للآخر أو بأنّ المعقول الثّانى ليس نوعا للموجود بل عرض ذاتىّ له ، وعروض الشّىء بواسطة العرض الذّاتى لايخرجه عن العرضيّة الذّاتيّة لتوقّف الخروج على صيرورة المعروض نوعاً متخصّص الاستعداد .

ثمّ المجيب مطالب لعلّة التّفرقة حيث جعل العرضىّ الذّاتى فى الأنواع الانقسام إليها وفى الأمور العامّة نفسها مع إشتراكهما فى أنّ كلّ واحد من كلّ منهما مع مقابله يشمل الموضوع .

والجواب بأنّ التّقابل بالمعنى العرفى لايصدق على الأنواع كما ترىٰ ، وبما تقدّم من أنّ الشّامل على سبيل التّقابل ما يكون شاملا مع مقابل واحد لايخلو من تكلّف ، ويرد على الثّانى أنّ انقسام الموجود إلى ما تحت الأجناس بلا توسّط انقسامه إليها ممنوع ومعه يخرجه عن العرضيّة الذّاتيّة ، إذ الشيخ خصّص مطالب هذا العلم بما يلحقه من غير شرط .

ومنها ، ماذكره بعضهم لدفع الإشكال الثّانى وهو أنّ البحث عن غير الأقسام الأوّليّة ليس على وجه كونه مسئلة بل إنّما وقع بتبعيّة بعض الأقسام الأوّليّة ، فالبحث عن العدد والمقدار وإثبات وجودهما من المبادى الواقعة فى طريق البحث عن وجود الكمّ الّذى هو المقولة وعن العقل بتبعيّة البحث عن الواجب باعتبار كيفيّة صدور المعلولات عنه ونسبتها إليه وتعيين أوّل ما يصدر عنه والبحث عن الواحد لمساواته الموجود وعن الكثير لكونه مقابل الواحد . وأنت تعلم أنّ ذلك تكلّف بارد وارتكاب لخلاف الظّاهر ، مع أنّ هذا الاشكال لايجرى فى الواحد والكثير لكونهما من الأقسام الأوّليّة ، فلاحاجه فيهما إلى مثل هٰذه التّوجيهات الركيكة .

ومنها ، ما ذكره بعضهم بعد ردّ عرضيّة الإنقسام بما تقدّم وهو أنّ الشّيخ لم يجعل الإنقسام إلى الأنواع عرضا ذاتيّا بل أشار إلى أنّ البحث عن المقولات بحث عما

هو بمنزلة أنواع الموضوع وأنواع أنواعه فيكون البحث عن أحوال الموجود المطلق والبحث عن الكلّيّ والجزئيّ وأحوالهما بحث عما هو بمنزلة الأعراض الذّاتيّة للموضوع . وقد تقرّر فى البرهان أنّه قد يكون موضوع المسئلة أوما هو بمنزلته عرضا ذاتيّا لموضوع العلم ، ومراده أنّ البحث عن المقولات وأنواعها بمعنى جعلها محمولات للموجود بحث عن أنواع الموجود وأنواع أنواعه لأنّها أنواعه وأنواع أنواعه ، ومن المقرّر فى البرهان أنّه قد يبحث فى العلم عن نوع الموضوع ونوع نوعه ، فيجوز البحث فى الإلٰهيّ عن أنواع المقولات وإن لم يكن من عوارض نفس الموضوع وانّ البحث عن العوارض الذّاتيّة للموضوع لأنّها من عوارضه الذّاتيّة ، وقد تقرّر أنّه قد يبحث فى العلم عن أحوال العوارض الذّاتيّة للموضوع ، فأنواع المقولات وبعض الأمور العامّة وإن لم يكن من العوارض الذّاتيّة للموجود إلّا أنّ البحث عنها فى علمه جايز لما تقرّر فى البرهان .

وأنت تعلم أنّه على فرض صحّته لايدفع الإشكال الأوّل إذكون المقولات بمنزلة الأنواع ، وصحّة البحث عنها بمنزلة الأنواع ، وصحّة البحث عنها عمّا تحتها تصريح بنقيض ما ذكره من العلم بما تحت الموجود ليس جزء من علمه فهو لدفع الثّانى ، والحقّ عدم دفعه إيّاه أيضا ، أمّا أوّلا فلأنّ ما أورد على عرضيّة الكلّيّ والجزئيّ لم يندفع به ، وأمّا ثانيا فلأنّه خلط البحث عن العوارض الذاتيّة لنوع الموضوع وعوارضه الذّاتيّة بالبحث عن وجودهما وما جوّزوه هو الأوّل أي موضوعيّة نوع الموضوع أو عوارضه الذّاتيّة وإثبات عوارضهما الذّاتيّة . والكلام هنا فى الثّانى وهو أن يجعل الموجود موضوعا وأنواعه محموله دون العكس للزوم الإشكالات ، وحينئذ ما لم يثبت عرضيّة الأنواع لم يصحّ البحث ، وكذا الحكم فى أنواع أنواعه إذ مع موضوعيّته الموجود ومحموليّة الأجناس أوالأنواع لايكون النّوع أوالعوارض الذّاتيّة موضوعا وعوارضهما محموله حتى يتحقّق ماجوّزوه من البحث عن عوارض النّوع أوالعوارض ، وأمّا ثالثا فلأنّ مراد الشيخ لو كان ذلك لما احتاج إلى ذكر عدم احتياج انقسام الموجود إلى المقولات إلى انقسام قبله فلو كان انقسامه إلى نوع النّوع أيضا لم يضرّه لاشتراك نوع النّوع فى جواز جعله موضوع المسئلة هذا .

وقیل مرادالبعض أنّ البحث عن المقولات بمعنی جعلها محمولات للموجود لاموضوعات المسائل بحث عن أنواعه، وکذا البحث عن الکلیّ والجزئیّ بمعنی حملها علیه بحث عن عوارضه الذّاتیّة فالبحث فی قوله: «فیکون البحث» اسم والظرف خبره أی البحث عن المقولات بحث عن أحوال الموجود بنفسه لاعمّا یتعلّق بعوارضه، و یمکن أن یکون أحوال الموجود صلة للبحث وقوله: «بحث عمّا هو بمنزلة الاعراض» خبره. وانت تعلم ان جواز ذلک فرع منصوبیّة البحث مع أنّه بالرّفع فیما رأیناه من النّسخ. ثمّ لماذکر أنّ البحث عن الکلیّ والجزئیّ وأحوالهما بحث عن عوارض الموجود والبحث عن أحوالهما فرع کونهما موضوعین فذکر أنّ موضوع المسئلة قد یکون عرضا ذاتیّا لموضوع العلم. والحاصل انّ هذا البعض ذکر أنّ البحث عن مجرّد الأقسام الأوّلیّة تجعلها محمولة للموجود بحث عن عوارضه ولم یتعرّض للبحث عمّا تحتها إذ لیس غرضه إلّا توجیه کلام الشیخ بما یندفع به إشکالات عرضیّة الإنقسام لاجمیع ما یتوجّه علیه وهو یحصل بما ذکره، إذ بعضهم لما توهّم أنّ الشّیخ جعل الإنقسام من العوارض الذّاتیّة وأورد علیه ما أورد، فهذا البعض حمل کلام الشیخ علی ما حمل لیندفع عنه ما أورد علی عرضیّة الإنقسام لاجمیع ما یتوجّه علی جمیع المحامل» انتهی. وفیه أنّه یخالف قوله: «وأنواع أنواعه» وقوله: «أحوالها» بعد قوله: «عن الکلیّ والجزئیّ»، و أیضا ما ذکره البعض من عرضیّة الإنقسام إنّما کان لدفع الاشکال الثّانی فردّه والتوجیه بمالایدفعه لغو من الکلام علی ان عمدة ما أورد علی عرضیّة الإنقسام هو أنّ انقسامه إلی أنواع الأنواع ومثل الکلیّ والجزئیّ مشروط بالإنقسام الجنسیّ فلایکون عرضا ذاتیّا وهذا التّوجیه لایدفع ذلک.

والحاصل انّ محصّل الإشکال هنا أنّه قد یبحث فی هذا العلم عن أنواع المقولات ومثل الکلیّ والجزئیّ وهی لیست من العوارض الذّاتیّة للموضوع بشیء من المعنیین لتوقّف لحوقها للموجود علی تخصّصه، ولو أرید بالعرض الذّاتیّ ثانی المعنیین فعند من یری لزومه ومساواته للموجود حینئذ لزم الإشکال فی أصل المقولات أیضا لکونها أخصّ منه، فأجاب عنه بعضهم بأنّ المحمول هو الإنقسام دون الأقسام وهو عرض ذاتیّ له مطلقا،

فردّ بأنّ انقسامه إلى ماتحت الأجناس مشروط بانقسامه إليها فلايكون عرضا ذاتيّا وينافيه أيضا تمثيل الشّيخ له بالمستقيم والمستدير للمخطّ، فردّ هذا الجواب وتفسير كلام الشيخ بما لايدفع الإشكال لامعنى له . فالحقّ أنّ مراد البعض ما ذكرناه وإن أورد عليه ما أورد .

ومنها، انّ المبحوث عنه فى كلّ علم مايعرض موضوعه لذاته اولتخصّصاته الذّاتيّة كأحوال النّبات والحيوان بالنسبة إلى الطّبيعىّ دون العرضيّة كأحوال بدن الإنسان من حيث الصّحة والمرض بالنسبة إليه، وبذلك يفرق بين جزئيّة علم لآخر وفرعيّته له ولذا حكم لجزئيّة علم النبات والحيوان للطبيعىّ وفرعيّة علم الطّبّ له ، ولاريب أنّ المقولات وأنواعها والأمور العامّة بأقسامها ممايعرض الموجود من حيث تخصّصه الذّاتىّ دون العرضىّ ، فيكون العلم بهاجزء من علمه . وردّ بعرضيّته لكلّ شىء فلايثبت له تخصّص ذاتى ولذا لم يجعل الأمور المذكورة من أنواعه وأنواع أنواعه بل بمنزلتهما . فلوسلّم ثبوته له فإن اريد به ما يحصل له لذاته من دون شرط فتخصّصه بأنواع الأنواع ومثل الكلىّ والجزئىّ ليس كذلك لأنّه بتوسّط تخصّصه بأنواع الأوّليّة وحينئذ ما يعرضه للتّخصّص الأوّل كثوانى الأنواع ، وإن كان لتّخصّص ذاتىّ هوالتّخصّص بأوائلها لحصوله لذاته إلّا انّ ما يعرضه للتّخصّص الثّانى كثوالثها وما تحتها يكون لتخصّص عرضىّ فلا يجوز أن يبحث عنه فيه إلّا ان يلتزم ذلك ، ويقال بانحصار البحث فيه عن الأنواع الأوّليّة والثّانويّة وهوكما ترى ، وإن أريد به ماتعارف بينهم وجروا عليه من إطلاق الذّاتيّة على كلّ تخصّص نوعى وإن كان بالثّوالث وما تحتها ففيه أنّ تخصّص موضوع الرّياضىّ بالمقدار وهو من الأنواع فيكون ذاتيّا فيلزم جزئيّته للإلٰهى وإن كان تخصّص موضوع الطّبيعىّ عرضا نظرا إلى عرضيّة الحيثيّة المأخوذة فيه وعدم كونها من الأنواع . وأيضا يلزم خروج البحث عن الكلىّ والجزئىّ ونحوهما عن الإلٰهى لتوقّف عروضها له إلى تخصّصه بالمعقول الثّانى وهو عرضىّ .

ومنها، انّ الموجود موضوع للعلم الكلّىّ الباحث عن الأمور العامّة وأمّا العلم بالمفارقات فهوعلم مفرد موضوعه الذّوات المجرّدة دون الوجود، وهذا وإن دفع الإشكالين

إلّا انّه خلاف تصريح **الشيخ** بأنّ الإلٰهى علم واحد موضوعه الموجود و يبحث عن المفارقات والأمور العامّة جميعا وأيضا إثبات وجود المفارقات فيه غير جايز إذ موضوع العلم لايثبت فيه وفى العلم الكلىّ يوجب عود الإشكالين .

ومنها، ماذكره **الشّريف المحقّق** وهو أنّ موضوع الحكمة ليس أمرا واحدا هو الموجود المطلق أو الخارجىّ و إلّا لم يجز أن يبحث فيها عن أنواعها بل أمور متعدّدة هى المقولات و أنواعها متشاركة فى أمر عرضىّ هو الموجود المطلق أو الخارجىّ ومحمولاتها مايلحق كلّ واحد منها فإن اختصّ به فلا أشكال وإن عمّ غيره كالوجود ونحوه يقيّد بمايخصّصه به لئلايكون من الأحوال العامّة الغريبة، والتّقييد بأنّ يقيّد المحمول بنفس الموضوع أو بالنّحو الّذى تثبت له فى الواقع فيراد من قولهم: «الواجب موجود انّه موجود بوجوده اوبوجود هو عين ذاته اومبدء الكلّ وقس عليه غيره. وهذا وإن دفع الإشكالين إلّا انّه يرد عليه أنّ التّقييد بالنّحو الأوّل غير مفيد كما صرّح به **الشيخ** بقوله: «انّ المحمول إذا أريد تخصّصه فلا يخصّص بمجرّد النّسبة إلى الموضوع بأن يقال زيد موجود بوجوده إذلافايدة فيه بل بوجه آخر يتعلّق به غرض علمىّ، وبالنّحو الثّانى لايساعده البراهين، إذ مقتضاها اتّصافها بهذا المفهوم لااتّصاف كلّ واحد بمايخصّه فى الواقع». وأيضا سبب مخالفته **الجماعة** وقوع البحث فى الحكمة عمّا يخصّ بأنواع موضوعها أعنى الموجود وهذا آت فى ساير العلوم فيلزم تعدّد موضوع كلّ منها وهو باطل.

واعلم انّ سبب مخالفته إن كان مجرّد ما ذكر فكما مرّ يرد عليه النّقض لساير العلوم والحلّ انّ قولهم: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذّاتيّة» طىّ فى العبارة ومرادهم من العوارض ما يعمّ العوارض الذّاتيّة له ولنوعه ولعوارضها الذّاتيّة فأنواعه كنفسه إن ثبت فى علم آخر فالبحث عن عوارضها الذّاتيّة لايوجب مخالفة لقواعدهم إن لم يثبت بعضها فى علم آخر ولم يكن بيّنا بنفسه فلاضير فى إثباته اوّلا ثمّ البحث عن عوارضه كما فى البحث عن عوارض عوارضه و إن كان ما يرد على خصوص الحكمة وهو أنّ موضوعها لمّا كان هو الموجود والغرض إثبات الوجود لما تحته من الأنواع والموضوع فى

جميع مسائلها نفس الموجود حتىّ يرجع قولنا «العقل موجود» الى عكسه يكون البحث فى كلّ مسئلة عن العوارض الذّاتيّة له مع انّ بعض المحمولات ليس عرضا ذاتيا له لتوقّف عروضه له على ان يتخصّص لم يتوجّه عليه النّقض ولم يندفع بالحلّ و إن لم يصحّ ما ذكره **السيّد** للإيراد الأوّل بل الجواب حينئذٍ ما ذكرناه .

ومنها ، ما ذكره بعضهم لدفع الإشكال الثّانى وهو أنّ محمول العلم ومحمول المسئلة كموضوعيهما فى ثبوت الفرق ، فكما انّ موضوع العلم يرجع إليه موضوعات المسائل فكذلك محموله يرجع إليه محمولاتها ، فمثال الخرق فى الطّبيعىّ يرجع إلى انّ الجسم إمّا قابل للخرق أوغير قابل له وقبول الخرق مع عدمه عرض أولىّ للجسم الطّبيعىّ ومثال العقل فى الإلٰهى يرجع إلى أنّ الموجود إمّا عقل أونفس أوجسم إلى غير ذٰلك حتى ينتهى إلى ما يشتمل الموجود ، وقس عليهما ساير المسائل . وفيه أنّ ارادة المتقابلات الكثيرة أو المفهوم المراد بينهما من مقابل واحد فى غاية الرّكاكة مع انّ الدليل حينئذ لايفى بالدّعوى إذ الدّليل لكلّ قضيّة إنّما يثبت مجرّد محمولها دون غيره .

ومنها ، ماذكره بعضهم لدفع الثّانى أيضا وهو انّ الموضوع لهذا العلم حقيقة هو الشىء لبعض المرجّحات المذكورة سابقا ، وفيه بعد ماتقدّم أنّ الشّيئيّة لوكانت مساوقة للوجود فلا فرق وإلّا كانت فى نفسها أمرا إعتباريّا غير صالح للموضوعيّة . وأيضا المطلوب إثبات الوجود للاشياء لاإثباتها وهذا الإسم بدون موضوعيّة الموجود على أنّ الإشكال لايندفع لابجعل الشّىء موضوعا إذ عروض بعض ما تحته له بواسطة الأخصّ فلا يكون من عوارضه الذّاتيّة .

ومنها ، ماذكره **بعض المحقّقين** وهو أنّ القول بأنّ موضوع كلّ علم مايبحث فيه عوارضه الذّاتيّة بالمعنى المعروف لايصحّ بإطلاقه ، إذ مبنى امر الموضوع وعوارضه الذّاتيّة و إفراد بعض العلوم عن بعض ليس على القطع والبرهان بل على ضرب من التّعارف والإستحسان ، والمتعارف بينهم أن يبحثوا عن أحوال الموضوع وأنواعه الأوّليّة والثّانوية حتىٰ يصل إليه نوع له أحوال كثيرة ، وحينئذ يجعل موضوعا لعلم خاصّ مندرج تحت العلم

ويبحث فيه عن أحواله سواء كانت الأحوال المبحوثة عنها فى العلمين من الأعراض الذّاتيّة بالمعنى المشهور لموضوعيها أم لا ، وعلى هذا فالمراد بالعرض الذّاتى لكلّ موضوع مايلحقه قبل أن يصل تخصّصه إلى حدّ الموضوعيّة لعلم آخر .

فالموجود لمّا كانت له أنواع كثيرة وكان بعضها مباحث غفيرة كموضوعات العلوم الأربعة جعلت موضوعة لها وجعل البحث عن أحوال كلّ منها علما منفردا . وبقى البحث عن أحوال البواقى لقلّتها جزء من علمه أعنى الإلٰهى سواء كانت من عوارضه الذّاتيّة بالعلم المشهور أم لا ، وعلىٰ هذا فأعراضه المبحوثة عنهما يلحقه قبل أن يبلغ تخصّصه حدّ أحد الموضوعات الأربعة سواء كانت من أعراضه الذّاتيّة بالمعنى المذكور أم لا . وموضوع المنطق هى المعقولات الثّانية من حيث الإيصال لامطلقا ، وعروض مثل الكلّى والجزئى للموجود لايحتاج إلى تخصّصه بها مقيّدة بل مطلقة ، فلايرد أنّ عروض مثلهما له يتوقّف على تخصّصه بها وهى موضوع المنطق . فيكون البحث عنه خارجا عن الإلٰهى وهذا الوجه لدفع الإشكال الثّانى ، إذ مع صحّته لايدفع الأوّل كما لايخفى ، على أنّ هذا **المحقّق** أنكر قول البرهان وحكم بعدم صحّته . ثمّ هذا الوجه كسوابقه فى عدم الصّحة إذ ما ذكره **الجماعة** فى أمر الموضوع وعوارضه وأفراد بعض العلوم عن بعض ليس بمجرّد الإستحسان بل عليه ضرب من البرهان اللّايق بمثل هذا البيان ، فما ذكروه من أنّ موضوع كلّ علم يكون فيه مسلّما دليله أنّ الموضوع مايثبت له شىء وإثبات شىء لآخر فرع إثباته ، فلو أثبت فى هذا العلم كان فى مسئلة إثباته محمولا لاموضوعا ، فلايكون موضوعا لجميعه . وما ذكروه من كون ما يثبت له من عوارضه الذّاتيّة بالمعنى المذكور دليله أنّ مسائل العلوم برهانيّة وإثبات العوارض الغريبة للشّىء لايكون برهانيّا وما عيّنوه من الأفراد مترتّب على ما قرّروه من أمر الموضوع وعوارضه . ثمّ لو سلّم أنّ معنى الأمر فى الأمور الثّلاثة على المقدّمات الإستحسانيّة فلاريب فى كونها ضوابط محكمة وقواعد متقنة روعى فيها فوايد مهمّة فلا ينبغى التّخلّف عن مقتضاها فما يترائىٰ من التّخلّف عنه ينبغى أن يوجّه على مالا يقدح فيها إلّا أن يحكم بجوازه لكونها إستحسانيّة كما ذكر هذا

المحقّق .

ثمّ الشيخ لما عيّن موضوع هذا العلم ومطالبه أشار إلى دفع شبهة أوردت على موضوعيّة الموجود فقال : **وَلِقَائِلٍ أنْ يَقُولَ إنَّهُ إذا جُعِلَ المَوجُودُ هُوَ المَوْضُوعُ لِهَذا العِلْمِ لَمْ يَجُزْ أنْ يَكُونَ إثْبَاتُ مَبَادِى المَوجُودَاتِ فِيهِ ، لِأنَّ البَحْثَ فِى كُلِّ عِلْمٍ هُوَ عَنْ لَوَاحِقِ مَوْضُوعِهِ لَا عَنْ مَبَادِيهِ** وهذا السؤال ممكن أن يقرّر بوجوه :

الأوّل ، إنّ هذا العلم يبحث عن مبادى الموجودات أى عللها الأربع ، وهى مباد للموجود المطلق أيضا إذ مبدئيّتها لجميع أفراده يستلزم مبدئيّتها له ، واتّصافها بذى المبدئيّة يستلزم اتّصافه به إذ لاوجود له إلّا فى ضمنها ، فالبحث عن مباديها بحث عن مباديه مع أن البحث فى كلّ علم عما يلحق الموضوع ويتاخّر عنه لاعمّا يتقدّم عليه كالمبادى .

الثّانى ، إنّ الموجود المطلق من الموجودات ولو فى الذّهن ، فإثبات مباديها بالمعنى المذكور فيه يستلزم إثبات مباديه ، لأنّ مبدئيّتها يعمّ الموجودين إذ لولاها لم يتحقّق موجود ذهنىّ ولو منع العموم فلا شكّ انّ كون الخارج ظرفا لنفس الموجود بمنزلة وجوده الخارجى . وظاهر انّ المبدء مبدء له أيضا إذ به صار الخارج ظرفا لنفسه ، فإثبات مبدء الوجودات الخارجيّة يوجب إثبات مبدء ماهو بمنزلتها ، وكما لايصحّ إثبات مبادى الموضوع بحسب الوجود الخارجى فى العلم فكذلك إثبات مباديه بحسب ما هو بمنزلته إذا كان البحث عنه بهذا الإعتبار أو الأعمّ لاشتراك العلّة والتفرقة .

الثّالث ، إنّ الإلٰهى يبحث عن جميع أفراد الموجودات ، وهى مباد لمفهوم الموجود لتوقّف تحقّقه عليها إذلا وجود له إلّا فى ضمنها فإثباتها فيه يوجب إثباته وهو غير جايز ، وعلى هذا يراد بالموجودات الموجود أو يكون إضافة المبادى إليها بيانيّة أى مبادى الموجود التّى هى الموجودات بأجمعها ، إذ الجمع المحلّى بالّلام يفيد العموم ، وكان حمل ما قيل فى تحرير السؤال أنّه إذا كان لعلم موضوع له أفراد لم يجز إثبات وجود جميع تلك الأفراد فيه لاستلزامه إثبات الموضوع إذلا وجود له إلّا فى ضمنها ، فأراد بالموجودات جميعها فيتمّ

التّقريب على هذا الوجه اظهر من حمله على الأوّل ، إذا المأخوذ فيه كالثّالث إثبات جميع الأفراد وفى الأوّل إثبات مباديها .

ولو قيل : مراده أنّ إثبات مبادى الجميع يستلزم إثباته هو غير جايز لما ذكره قلنا : ذلك من قبيل التّعمية مع أنّه لاوجه لهذا الإستلزام إذ إثبات مبادى الجميع إثبات للنّقض الّذى هو تلك المبادى لا للجميع ولا محذور فيه لجواز بداهة البعض الآخر وعدم احتياجه إلى الإثبات ، فلا يلزم إثبات وجود الموضوع .

فإن قيل : الإستلزام يثبت بالمقدّمة القابلة بأنّ ذى السّبب لايعرف إلّا بالسّبب فإذا كان إثبات مبادى الجميع بالبرهان كان إثباته أيضاً لتوقّف إثباته على إثباتها .

قلنا : البديهيّات خارجة منها وهى كثيرة فلا حاجة فى العلم بها الى العلم بمبدئها .

الرّابع ، إنّ كلّ علم له موضوع عامّ ، يكون البحث فيه عن أفراده كلّيا اوجزئيّا لما تقرّر عندهم من عدم العبرة بالقضايا الطّبيعيّة ، وهذا العلم مسئلته كلّ موجود أو بعضه كذا وعلى هذا فكان المراد من قولهم لايبحث فى العلم عن مبادى موضوعه بل عن لواحقه أنّه لايبحث فيه عن مبادى أفراد موضوعه الّتى هى موضوعات المسائل بل عن لواحقها الّتى هى محمولاتها مع أنّ هذا العلم يبحث عن مبادى أفراد موضوعه ، أعنى عللها الفاعليّة وغيرها واتّجاه الإيراد على كلّ من هذا الوجوه ظاهر فمنعه لأنّ إثبات مبادى الموجودات الخاصّة ليس إثباتا لمبادى المطلق حتّى يلزم البحث عن مبادى الموضوع فاسد .

ثمّ الشيخ أجاب عنها بمقدّمتين اختلف النّاظرون فى أنّهما جوابان أوجواب واحد وجبلة الحال يظهر بعد شرح كلامه ، فأشار إلى الاولى بقوله : **فَالجَوَابُ عَنْ هٰذَا أنّ النَّظَرَ فِى المَبَادِى أيضاً** أى كالنظر فى الأنواع والامور العامة **هُوَ بَحْثٌ عَنْ لَوَاحِقِ هٰذَا المَوْضُوعِ** أى عوارضه الذّاتيّة **لأنّ المَوْجُودَ كَوْنُهُ مَبْدَءً** من المبادى الأربع أوذا مبدء **غَيْرُ مقوّمٍ لَهُ** لالإمكان تحقّقه بدون المبدء كما قيل إذ لوفرض صحّة التّسلسل واستناد كلّ موجود إلى آخر لاإلى نهاية لكان عدم التقوّم باقيا بحاله مع أنّ هذا التّعليل لايجرى فى المبدئيّة الّتى كلام الشيخ فيها و إن كان المطلوب اثبات عرضيّة

المبدئيّة وذى المبدئيّة معاو كأنّه لم يتعرّض للثّانى أحاله على الظّهور بل الظّهور خروجهما عن حقيقته . واذ لم يكن مقوّماً له لم يكن من ذاتيّاته المستغنية عن الإثبات، بل كان من عوارضه المحتاجه إليه . **وَلَا مُمْتَنِعٌ فِيهِ** أى ولايمتنع حصوله فى الموجود حتّى يمتنع إثباته له فلا يكون من عوارضه ، **بَلْ هُوَ بِالقِيَاسِ إِلَىٰ طَبِيعَةِ المَوْجُودِ أَمْرٌ مُمْكِنٌ عَارِضٌ لَهُ** . وتذكير الضّمير باعتبار المضاف إليه وفى بعض النّسخ « بل هو امر بالقياس » الخ ، والمعنى حينئذ أنّه أمر متعلّق بها وقوله : « امر ممكن عارض » بيان له ولمّا بيّن كونه من العوارض أراد أن يبيّن أنّه من العوارض الذّاتيّة فقال : **وَمِنَ اللَّوَاحِقِ الخَاصَّةِ** أى الأعراض الذّاتيّة . وفى بعض النّسخ : « ومن العوارض » والمراد الذّاتيّة **لِأَنَّهُ لَيْسَ شَىْءٌ أَعَمَّ مِنَ المَوْجُودِ فَيَلْحَقُ** كونه مبدء **غَيْرُهُ** أى غير الموجود وهو ذلك الأعمّ **لُحُوقاً أَوَّلِيّاً** فيكون عرضا ذاتيّا له لا للموجود الّذى هو الأخصّ، إذ العارض للشّىء بواسطة الأعمّ لا يكون ذاتيّا . فالحاصل أنّ العرض الذّاتى يجب أن لا يكون خارجا عن الصّناعة بعروضه للأعمّ من موضوعها، كما تقرّر فى البرهان، والمبادى كذلك ولا يشعر هذا الكلام بأنّ المعروض الذّاتى هنا ما لا واسطة له فى العروض كما ظنّ، **وَلَا أَيْضاً يَحْتَاجُ المَوْجُودُ** فى عروضه له **إِلَىٰ أَنْ يَصِيرَ طَبِيعِيّاً أَوْ تَعْلِيمِيّاً أَوْ شَيْئاً آخَرَ** من الخلقىّ والمنطقىّ **حَتّىٰ يَعْرِضَ لَهُ** عروضا أوّليا، فيكون عروضه للموجود بواسطة الإخصّ فيخرج عن العرضيّة الذّاتيّة له، وإذا لم يكن مقوّما له بل كان عارضا لا بواسطة الأعمّ والأخصّ كان عرضا ذاتيّا له .

ومحصّل هذه المقدّمة أنّ النّظر فى مبادى الوجود نظر فى عوارضه الذّاتيّة أو الموجود بما هو هو ليس متقوّما بالمبدئيّة فيكون من عوارضه الذّاتيّة الّتى يلحقه لحوقا أوّليّا اذ لا شىء أعمّ منه حتّى يعرضه أوّلا ولا يفتقر فى عروضه له إلى تخصّصه حتّى يخرج عن العرضيّة الذّاتيّة .

ثمّ **الشيخ** بيّن عرضيّة المبدئيّة دون ذى المبدئيّة مع أنّ مبنى الشّبهة عليه أيضاً لعدم الفرق ، إذ كلاهما يعرضان الموجود فإنّ عرض أحدهما لبعض أفراده عرض الآخر

لبعض آخر هذا . وأشار إلى الثّانية بقوله : **ثُمّ المَبْدَءُ لَيْسَ مَبْدَءً لِلمَوجُودِ كُلِّهِ** أى لجميع الموجودات **وَإلّا كَانَ مَبْدَءً لِنَفْسِهِ** لكونه من جملتها، **بَلِ المَوجُودُ كُلُّهُ لا مَبْدَءَ لَهُ** أى لامبدء لكلّ واحد على طريق رفع إيجاب الكلّى، **إنّما المَبْدَءُ لِلمَوجُودِ المعلول فَالمَبْدَءُ هُوَ مَبْدَءٌ لِبَعْضِ المَوجُودِ فَلا يَكُونُ هذا العِلمُ يَبْحَثُ عَنْ مَبَادِى المُوجُودِ مُطْلَقاً** أى عن مبادى جميع أفراد الموجود، بل إنّما يبحث عن مبادى بعضها . وحاصل هذه المقدّمة على طبق ما ذكره أنّ مبدء الموجودات ليس مبدء لكلّ منها وإلّا كان مبدء لنفسه، فالكلّ لامبدء له وإنّما المبدء للبعض المعلول، فالمثبت فى الإلٰهى مبدء البعض والممنوع منه إثبات مبدء الكلّ، وعلى هذا فالمراد بالموجود كلّه فى الموضعين وبالموجود مطلقا جميع الموجودات .

و قد ذكر المقدّمتين فى التعليقات على وجه أوضح حيث قال : «كون الموجود موجودا غير كونه مبدء فإنّ كونه مبدء عارض من عوارض الموجود ونحن نثبت فى الطّبيعيّات مبدء الحركة والحركة من عوارض موضوع العلم الطبيعى» ، ثمّ يبحث عن ذلك المبدء وأنّه هل هو جوهر أو عرض فيكون هذان المعنيان عارضين من عوارض العلم الطّبيعىّ ذلك يثبت فى الإلٰهيّات مبدء الموجود ، ثمّ يبحث عنه ما ذلك المبدء هل هو جوهر أو ليس بجوهر . وانما يثبت مبدء الموجود فى هذا العلم لما له مبدء وهو الموجود المعلول وإذا كان كذلك كان إثبات المبدء لبعض الموجودات لا لكلّها وهو مبدء بعض ما فى هذا العلم كما هو فى ساير العلوم، ثمّ إما يحمل المقدّمتان على جواب واحد كما هو الحقّ أو على جوابين كما فعله **غياث الحكماء** وتبعه **صدر العرفاء**، فعلى الأوّل لوحملت الشّبهة على الوجه الأخير كما هو الأظهر لقوله فى الجواب لم يجز إثبات مبادى الموجودات فيه، إذ الظّاهر من الموجودات أفراد الموضوع الّتى هى موضوعات المسائل كان الجواب صحيحا مطابقا .

وحاصل الدّفع انّ المبدئيّة وذا المبدئيّة عرض ذاتىّ للموجود فصحّ إثباتهما له وما منعوه من البحث عن مبادى افراد الموضوع هو البحث عن مبادى للتّعليل المذكور، والمثبت هنا مبادى بعضها وهو الموجود المعلول . فما وقع من البحث عن المبدء هنا لا يخالف

قول **الجماعة** ولايكون بحثا عن غير العرض الذّاتى . ولو حملت على أحد الثّلاثة الأوّل لم يتمّ الجواب على التّحقيق ، إذ لو جعل جوابا للأوّل كان حاصله بعد جعل الوصفين عرضا ذاتيّا للموجود انّ مبادى الموجودات أعنى العلل الإولى ليست مبادى كلّ واحد منها للتّعليل المذكور ، بل مبدئيّتها للموجود المعلول فلا يلزم مبدئيّتها للموجود المطلق ، إذ ملزوم ثبوت الوصفين له ثبوتهما للكلّ دون البعض ، وما يبحث عنه فى العلم هو الثّانى لا الأوّل فلا يكون فيه بحث عن مباديه .

وفيه أنّ الثّانى أيضا ملزوم له لتحقّق المطلق فى ضمن البعض على أنّه فى ضمن كلّ فرد حتّى الواجب معلول لعدم معلوليّة بعض أفراده لايدفع ثبوت المبادى له ، ولو جعل جوابا للثّانى كان حاصله أنّ ثبوت المبدء لكلّ من الموجودات العينيّة والذّهنيّة غير لازم ، إنّما المسلّم ثبوته للبعض المعلول فلا يلزم ثبوته للمطلق . وردّ بكونه منه إذ معلوليّته بحسب وجوده أو ظرفية الخارج لنفسه ضروريّة فقوله : « الموجود كلّه لامبدء له » إنّما يستقيم فى جميع الأفراد لكون الواجب منها لا فى المطلق لعدم تحقّقه بدونه ولو فيه ، وبذلك يندفع ما قيل أنّ منشاء الشّبهة الخلط من الطّبيعة من حيث هى هى والفرد أو الطّبيعة من حيث الإطلاق ومعلوليّة الأخيرين لايوجب معلوليّة الاولى ، إذ لو لم يكن معلوله كيف يصير الذّهن أو الخارج ظرفا لها ، ولو كان جوابا للثّالث كان حاصله أنّ مبادى الموجود المطلق أى أفراد الموجودات ليست مبادى لكلّه وإلّا لزم مبدئيّته لنفسه اذ مبدئيّة الأفراد باعتبار وجودها . ففرض المبدئيّة كلّها يوجب فرضها لكلّه فلو فرض له المعلوليّة أيضا لزم الدّور ، فيجب أن يكون العليّة لبعضه والمعلوليّة لبعضه وعلى هذا يكون المراد بالموجود كلّه هو المطلق ، وفيه أنّ المطلق معلول لكلّه إذ المراد به هو المشترك الإنتزاعى من الأفراد وهى علله ، حتّى انّ الواجب علّة لما ينتزع منه ولا معنى لمبدئيّته لاعتباريّته وعدم تحصّله ، وعلى هذا لو فرض عدم معلوليّته لم يلزم مبدئيّته لنفسه إذ ما لا يصلح للعليّة مطلقا كيف يكون علّة لنفسه ، فالعليّة إنّما هى للأفراد ، ثمّ لو سلّم كونه طبيعة محصّلة كالإنسانيّة فلا نسلّم استقلاله بالوجود الخارجىّ ، إذ تحرير النّزاع فى وجود الطّبيعىّ بعد الوفاق على عدم مغايرة وجوده

لوجود الأشخاص أنّه هل هوموجود بوجودها حتّى يتعدّد الموجود ويتّحد الوجود إذلا وجود له إلّا فى الذّهن والوجود الخارجى لافراده فقط ، وعلى هذا لوكان المطلق طبيعة موجودة لكان موجودا بوجودكلّ فرد حتّى يتعدّد وجودها بتعدّد أفراده ؛ وحينئذ يكون السّبق والعليّة ومقابلاهما حقيقة للأفراد وكذا التّعدد والتّبعّض وساير الأحكام ولايتّصف الطّبيعة فى نفسها مع قطع النّظر عنها بشىء منها إلّا تجوّزا وحينئذ لايلزم من اتّصافها بالمقابلات محذور الدّور .

قيل : لوكان للمطلق مبدء يبحث عنه فى الإلٰهى صدق وقوع البحث عن مبدء الموضوع وهو أيضا غيرجايز كما نقيضه الثلاثة الأوّل من تقادير السّؤال فكيف لم‌يتعرّض الشيخ لدفعه وماجوابه ؟

قلنا : عدم الجواز فى الموضوع النّظرى دون البديهىّ إذالّلازم من كون الموضوع مسلّما فى علمه أن لايثبت فيه نفسه ، وما يتوقّف عليه إثباته من مقوّمات ماهيّته ومبادى وجوده ، والتّوقّف إنّما هوفى الأوّل إذكلّ نظرىّ ذى سبب لايعرف إلّا بالسّبب ، فلابدّ فيه أن يعرف أوّلا بأسبابه ومباديه فى غيرعلمه ، ثمّ يبحث عنه فى علمه . وأمّاالثّانى كالموجود المطلق فلا يتوقّف العلم به على العلم بمباديه ، فلامانع بعد أخذه فى العلم مسلّما من إثبات مباديه بأن يجعل موضوعا للمسئلة ويحمل عليه ذوالمبدئية . ولظهور ذلك لم يتعرّض الشيخ له .

لايقال، على هذا لايرد السّؤال بالوجه الأخيرأيضا، إذ مع بداهةالموضوع يكون موضوعات المسائل مثله فيجوز أن يبحث عن مباديها ولاحاجة إلى الجواب بالتّخصيص المذكور . نعم ، مع نظريّته لايجوز ذلك لوقوعه موضوعا لبعضها فلا يصحّ أن يثبت فيه مبدئه لتوقّف العلم به على العلم به، إذ بداهة الموجود لايستلزم بداهة جميع أفراده حتّى يجرى فيها ما ذكر، لأنّ أكثر أفراده نظرىّ الحقيقة والوجود، ويتوقّف العلم به على العلم بمقوّمات ماهيّته ومبادى وجوده ، على أنّ مبنى السّؤال على الواقع ، فإنّ الموضوع الشّامل لكلّ شىء يمتنع إثبات المبدء لجميع أفراده لأنّه من جملتها، ولذا أجيب بمنع البحث

عن مبادى الكلّ معلّلا بعدم المبدء له وإلّا لزم الدّور . نعمّ ، لوفرض صحّة التّسلسل واستناد كلّ موجود إلى مبدء لاإلى النّهاية لصحّ البحث عن مبادى الكلّ بعنوان أنّ كلّ موجود له مبدء هذا. وأمّا على الثّانى أى جعل المقدّمتين جوابين فلا يتمّ شىء منهما على شىء من التّقادير ، إذ محصّل السّؤال أنّ إثبات مبادى الموجودات فى هذا العلم غير جائز لما ذكره ، فالجواب بمجرّد أنّ المبدئيّة وذا المبدئيّة من عوارض الموجود غير مفيد ، إذ البحث عنها على أىّ تقدير واقع والممنوع لايخصّ عنوان أنّ مبدء الموضوع أو فرده موجودة ، بل يعمّ عنوان أنّ أحدهما ذومبدء بمجرّد بيان عرضيّة الوصفين لايدفع المنع عن البحث المذكور ، على أنّ المبادى لوكانت مبادى الكلّ لم يكن لاحقة متاخّرة فلا تثبت عرضيّتها ، وفيه نظر يعرف مما سبق ، وبالجمله لابدّ من ضمّ مقدّمة الثّانية ، وهى وحدها أيضا غير كافية ، إذ كلّ ما يبحث عنه فى العلم لابدّ من اتّصافه بالعرضيّة وعدم المبدئيّة للموضوع ، وربّما توهّم أنّ المبادى فاقد الأمرين فلابدّ فى الجواب من إثباتهما معا .

تذنيب : اعلم ان **العارف الشيرازى** قد أورد فى المقام أبحاثا متفرّعة على جعله المقدّمتين جوابين وعلى ما اعتقده من أنّ للموجود المطلق معنى ليس بمعنى العامّ العرضىّ الإعتبارى ولا بمعنى الطّبيعة المشتركة المحصّلة كالإنسانيّة ، وحكم بموجوديّته ومنشأيّته للآثار بنفسه مع قطع النّظر عن الأفراد . وتوضيح ذلك كما ذكره فى كتبه للموجود ثلاث مراتب : الوجود المنزّه عن التّعلّق بالغير والمجرّد عن الإطلاق والقيد وهو مبدء الكلّ ، والوجود المقيّد المتعلّق بغيره وهو الممكن الموجود بجميع اقسامه ومراتبه ، والوجود المنبسط المتعيّن الّذى ليس من المفهومات العامّة الإعتباريّة وليس شموله وانبساطه كعموم الكلّيّات الطّبيعيّة ولاخصوصيّته كخصوصيّة الأشخاص الجزئيّة ، بل على نحو آخر يعرفه **العارفون** وهو الصّادر الأوّل عن أوّل العلل وأصل العالم وحياته وهو المطلق الّذى حكم بكونه موجودا ومبدء للآثار . وأنت تعلم أنّه ليس على إثباته دليل ولامن طريق النّظر إليه سبيل ، وعلى أىّ تقدير لابدّ لنا من التّعرّض لهذه الأبحاث والإشارة إلى ما فيها من حقيقة الحال .

فمنها ، إنّه وجّه جواب الإوّل بعدما علّل عرضيّة مبادى الموجود المطلق بإمكان تحقّقه

بدون مبدء كما فى الواجب بأنّ ذلك لاينافى افتقاره ، إذ اللاّزم منه كونه مبدء وذامبدء، وهذا لايمتنع فى الطّبيعة الواحدة لجواز اتّصافها بالمتقابلات ، وإنّما يمتنع فى الواحد بالعدد فلايلزم مبدئيّة الشّىء لنفسه . والحاصل أنّ الموجود المطلق له وحدة عموميّة ليس كوحدة الأشخاص فيجوز ان يجتمع فيه المتقابلات ويكون المتقدّم عليه من لواحقه المتأخّرة ، بل هو بذاته متقدّم و متأخّر وسابق ولاحق ومن حيث هو موجود مطلق أى مع اعتبار هذه الحيثيّة غير معلول وبدونه معلول ، وفيه انظار :

الأوّل ، انّ جواز اتّصافه بالوصفين غير دافع ولامصحّح لوقوع ماهو الممنوع أعنى البحث عن مبدئه فى هذا العلم ، إذ وقوعه بعنوان أنّ الموضوع أو فرده ذو مبدء قطعىّ وكونه بعنوان انّ مبدئه موجود غير لازم ، فاحتمال المنع ساقط وكون الحكم فى ساير العلوم كذلك يورث القطع هنا أيضا بذلك .

الثّانى ، إن أراد باتّصاف الطّبيعة بالمتقابلات اتّصافها بها بنفسها ومن حيث الإطلاق كما هو صريح قوله : «بل الموجود بذاته يتقدّم» الخ فجوازه ممنوع كما يأتى ، وإن اراد اتّصافها بها بتبعيّة الأفراد ومن حيث تقييدها بكونها فى ضمنها فالجواز ممنوع إلاّ انّ المتّصف حقيقة حينئذ هو الأفراد لا الطّبيعة .

الثّالث ، إنّ حمل الموجود المطلق الّذى هو الموضوع والبحث عن مبدئه بحث عن عوارضه على الطّبيعة الذّاتية أو المنبسط غير جايز ، إذ لم يثبت تحقّقها ولم يقل به **الجماعة** وليس منهما أثر فى كلام **أهل الصّناعة** وعلى المنتزع صحيح ولكن لايصحّ ماذكره من جواز اتّصافه بالمبدئية وإمكان تحقّقه بلا مبدء واتّصافه بالمتقابلات لذاته .

الرّابع ، ان عرضيّة المبادى لايتوقّف على التّعليل المذكور ، إذ لو فرض صحّة التّسلسل وعدم انتهاء إلى الواجب تعالى عن ذلك لكان عروضها باقيا بحاله ، ويؤيّد ذلك تصريح **الشيخ** بعروض المبدئيّة مع أنّ تعليل المذكور إنّما يثبت عرضيّة الثّانى دون الأوّل وما ذكره **الشيخ** يثبت عرضيّتهما . فالصّواب أن يكتفى به .

ومنها ، إنّه قال فى شرح المقدّمة الثّانية ، هذا جواب آخر عن السّؤال مبناه على

تخصيص ذى المبدئيّة ببعض الموجودات ولاحاجة إليه لما ذكره من ثبوته للمطلق المطلق عن الإطلاق مطلقا وعدم ثبونه للمطلق المقيّد به مطلقا ، وهذا التّخصيص تكلّف لإطلاق البحث عن المبادى وعدم التّقييد بكونها مبادى البعض على أنّ البحث عن المقيّد بحث عن المطلق ، إذ مبدء بعض الوجود مبدء له إن أخذ مطلقا لامقيّدا بالإطلاق ، فإنّ كونه موضوعا للعلم لاينافيه كون مباديه من عوارضه إذ المبدء حقيقة للأفراد وهى من عوارض الطّبيعة وعرضيّتها يوجب عرضيّته لكونه منها ، ومالامبدء له هو طبيعة الموجود من حيث هى هى حتّى لو فرض استناد كلّ موجود إلى مبدء لاإلى النّهاية لكان البحث عن مبادى الوجود بحثا عن عوارضه ، فالبحث عن مبادى أفراد المطلق جايز مطلقا ، نعم ، يمتنع البحث عن مبادى ماهيّته إذلا مبدء له ولاماهيّة لأنّه بسيط وفيه أنظار :

ا ، إنّ كونه جواب آخر قد عرفت حاله .

ب ، إنّ ماذكره من التّخصيص لازم ، إذ مبدء الموجودات ليس مبدء لكلّها وإلّا كان مبدء للواجب تعالى ، فاختصاص مبدئيّته للبعض المعلول ضرورىّ ، وماذكره لنفى الحاجة إليه فاسد إذ المطلق بمعنى العام العرضىّ معلول مطلقا وبالمعنيين الإخيرين لم يثبت دليل على تحقّقه حتّى ينظر فى صحّة ماذكره من الفرق ، نعم ، يمكن تصحيحه بالإرجاع إلى كلام الشيخ بارادة بعض الموجودات من المطلق منه المطلق وكلّها من المقيّد نظراً إلى ثبوت الإستلزام حتّى يرجع محصّله إلى أنّ المبادى ليست مبادى للموجود بما هو موجود بل هى لواحقه ، وإنّما هى مباد لبعض الموجودات وحينئذ يكون تعليله عين نقيض مطلوبه ، وماذكره لكونه تكلّفا لاوجه له إذ المراد أنّ مايبحث عنه من مبادى الموجودات هى مبادى بعضها فى الواقع وما يمتنع أن يبحث عنه هى مبادى كلّها وهذا لايستلزم وجوب التّقييد لفظا ، إذ ظهور اعتباره نظرا إلى استحالة وجودها على وجه الإطلاق بمعنى التّعميم اغنى عن التّصريح به ، وعلى هذا لو أراد بإطلاق البحث تعميمه منعناه لامتناعه ، ولو أراد به فى الجملة فلاينافى التقييد .

ج ، إنّ وقوع البحث عن المطلق بتبعية البحث عن المقيّد مؤكّد لكون البحث حقيقة عن الأفراد فاتّصاف المطلق حينئذ بالمتقابلات يرجع إلى اتّصافها بها على أنّ مبدئيّة

مبدء البعض للكلّ إنّما يصلح دليلا لعدم صحّة التّخصّص لالعدم الحاجة .

د ، إنّ المعلّل لقوله: «فإنّ كونه موضوعا» الخ غير معلوم ولعلّ «الفاء» للتعقّب والغرض دفع توهّم أنّ المبدء كيف يكون من العوارض .

ه ، قد عرفت انّ البحث عن مبدء جميع أفراد الموضوع كالبحث عن مبدئه فی عدم الجواز بل الأوّل أولىٰ به لما ذكر أنّ المسئلة إمّا كلّيّة أوجزئيّة فالافراد بمباديها لابدّ أن يكون مسلّمة ويكون البحث عن لواحقها .

و ، ما ذكره من عدم معلوليّة المطلق مع معلوليّة أفراده غير معقول ، اذ مفهوم العامّ معلول الأفراد أو علّتها .

قيل : لعلّه مبنیّ علی أنّ الكلّیّ لامعنی لاحتياجه سوی احتياج أفراده .

قلنا : علی هذا ينتفی المبادی عن الموضوعات الكلّيّة فنفی البحث عن مبدء الموضوع يرجع إلی نفيه عن جميع أفراده كما حملنا كلام الشيخ عليه فيبطل ما ذكره ، والفرق فی ذلك بين الوجود وغيره بتأتّی ما ذكره فيه لانجد إليه سبيلا ، وكانّه حمل المطلق علی المنبسط ، ولا أدری كيف يجتمع ذلك مع مذهب الجماعة .

ز ، لايجب أن يقال لايجوز البحث عن مبادی ماهيّة الوجود حتّی يقال لاماهيّة له بل عن الوجود فقوله : «ولاماهيّة له» لاوجه له .

ح ، التركيب يعتبر فی الماهيّة فتعليل عدمها بالبساطة عليل .

فان قيل : نفيها لنفی المبدء عنه لتعلّق العلّيّة عنده بها دون الوجود .

قلنا : هذا مع كونه خلاف العبارة يرد عليه أنّ أفراد الوجود إن كانت عنده وجودات لزم عدم معلوليّتها كالوجود نفسه وهوخلاف تصريحه وان كانت ماهيّات لم يصح كونها أفراد الوجود. ثمّ ماذكره من كون المبادی لأفراد الوجود وعروضها يدلّ علی أنّ المسئلة عنده بعض الموجود واجب أوعقل مثلا لابعضه مبدء أوذومبدء ، وهذا وإن صحّ وكان البحث حينئذ من عوارض الموجود إذ العقل من عوارضه من حيث كونه خارجا عنه محمولا عليه إلّا انّ الظّاهر من كلام الشيخ هوالثّانی .

ومنها، أنّه أورد على قوله: « وإلّا كـان مبدء لنفسه » بأنّ هذا إذاكان واحـدا بالعدد والمبحوث عنه من المبادى ليس على هذا الوجه ، فلو فرض انّ لكلّ وجود مبدء لم يلزم منه إلّاالتّسلسل لاكون شىء مبدءً لنفسه . وحاصله بعد اخذ الموجود بمعنى المطلق أنّ كونه ذامبدء لايوجب مبدئيّة الواحد بالعدد لنفسه ، بل الّلازم أن يكون من حيث تحقّقه فى فـرد مبدء لنفسه من حيث تحقّقه فى فرد آخر فيرجع إلى مبدئيّة كـلّ موجود لآخر، والّلازم منه التّسلسل دون الدّور . وقد عرفت انّ المراد بالموجود كلّه فى كلامه كـلّ الموجودات دون المطلق ، وحينئذ لو كـان له مبدء لزم الدّور، إذ محصل السّؤال على الوجه الرّابع أنّه يبحث فى الإلٰهى عن مبادى الموجودات كالواجب والعقول . وقد يقرّر أنّه لايبحث فى العلم عن مبادى أفراد موضوعه فأجاب بأنها ليست مبادى كلّها وإلّا كان الشّىء مبدء لنفسه أومبدئية الواجب للكلّ يوجب مبدئيّته لنفسه أيضا فالبحث فيه عن مبدء البعض سواء كـان بعنوان أنّ بعض الموجود واجب أو عقل أو بعضه مبدء أو ذومبدء أوالواجب مبدء وعلى هذا لاوجه لما ذكره .

ومنها، أنّه أورد على قوله: «فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادى الموجود مطلقا» بأنّه يبحث عنها من حيث انها مباد مطلقا، فإنّ الموجود مطلقا لوا متنع عن المعلوليّة لذاته لما تحقّق موجود معلول ، إنّما الممتنع عنها بعض خصوصيّات الوجود لاطبيعة الوجود مطلقا . وفيه أنّ مراده بالموجود مطلقا جميع الموجودات فلا إيراد على أنّ حمله على المطلق من حيث أنّه مطلق جائز عنده إذ المبدء ليس مبدء له بزعمه .

فان قيل: عدم مبدئيّة المبدء له لايتوقّف على مبدئيّته للبعض إذ مع مبدئيّته للكلّ أيضا يمكن عدم مبدئيّته .

قلنا: هذا ما أورده أوّلا من عدم الحاجة إلى التّخصيص إذ محصّله ليس إلّا ذلك .

تتميم : يتعلّق بالمقام ما ذكره **الخفرى** فى إثبات الواجب بلا استعانة ببطلان التّسلسل بأنّه على تقدير انحصار الموجودات فى الممكنات لزم الدّور إذ تحقّق موجود مّا يتوقّف على إيجاد مّا، لأنّ وجود الممكن إنّما يتحقّق بالإيجاد وتحقّق إيجاد مّا يتوقّف

أيضا على تحقّق موجود مّا، لأنّ الشّىء مالم يوجد لم يوجد . وقال أيضـا فى وجه آخر ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء وإلّا لزم تقدّم الشّىء على نفسه، وبذلك يثبت وجود الواجب بالـذّات ووجه التّعلّق أنّه لو حمل موجود مّا والموجود المطلق على ما حمل عليه الموجود كلّــه فى كلام الشيخ أعنى جميع الموجودات تمّ الوجهـان بملاحظة المقدّمة الّتى ادّعاها وبنى تماميّة الوجوه الّتى ذكرها عليها، وهى أنّ مجموع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم عليها. والظّاهر استلزام ملاحظتها هذا الحمل فمن علّق تماميّة الوجهين على مجرّدها أراد ماذكرناه ولو حملا على العام العرضىّ ورد على الوجه الأوّل بأنّ الـلّازم على التّقدير المذكور التّسلسل لاالدّور. وقيل الـلّازم الدّور إلّا انّه غير مستحيل إذ المحال توقّف الشّىء بعينه على ما يتوقّف بعينه عليه لاستلزامه سبق واحد بعينه على نفسه، وأمّا الواحد بالعموم فذلك الدّور وذلك التّقدّم له على نفسه فغير محال، إذ الوحدة المعتبرة فى جانب الموضوع هى الشّخصيّة لاغيرها لجواز صدق المتقابلين على موضوع له وحدة معنويّة لاعدديّة، ولذا لادور فى توقّف الحيوان على المنى وعكسه، والدجاجة على البيض وعكسه، والحيوان على الحيوان المتوقّف عليه لاختلاف الحيثيّة، والظاهر رجوع الثّانى إلى الأوّل إذلا محصّل لماذكره من الدّور الجائز سوى التّسلسل . وقيل مبنى الأوّل على عدم صلاحية الموجود للعلّية لاعتباريّته كما هو الظاهر فيتوقّف كلّ فرد منه على إيجاد صدر من فرد سبقه وهذا الإيجاد عليه فيلزم التّسلسل إذ مفهوم الموجود حينئذ لايقع إلّامعلولا وليس له علّية حتّى يلزم الدّور، ومبنى الثانى على صلاحيّته لها بأن يكون طبيعة محصّلة لهامنشائية الآثار فى ضمن الأفراد فيكون علّيّتها فى ضمن فرد ومعلوليّتها فى ضمن آخر وهذا دور غير مستحيل، وفيه كما مرّ أنّ المعقول من مفهوم الموجود هو العامّ المنتزع دون الطّبيعة الذاتيّة فليس له تحصّل وعلّيّة، ولو سلّم فليس التّقدّم والعلّيّة وما يقابلها فى نفس الطبيعة حتّى يلزم الدّور لأنّه توقّف الشّىء على مايتوقّف عليه من جهة واحدة وهو محال مطلقا سواء كان فى الواحد بالعدد أو العموم لاشتراك المحذور إذ العقل كما ينقض فى شخص واحد من تجويز تقدّمه على نفسه فكذا الطّبيعة الواحدة من حيث هى

هى مع قطع النّظـر عن الأفراد ، نعم تحقّق تقدّمها فى فرد على تحقّقها فى آخر جايز إلّا أنّ التّقدّم والسّبق والعلّية ومقابلاتها حينئذ فى الحقيقة للأفراد دون الطّبيعة من حيث هى هى ، فالّلازم على التّقدير المذكور التّسلسل لا الدّور الجايز بزعمه، وما ذكره من أنّ الوحدة المعتبرة الخ ففيه أنّ المحال صدق المتقابلين على شىء واحد من جهة واحدة سواء كان واحدا بالشّخص أو العموم، ولذا لايصدق بالنّوع والانواع على طبيعة الإنسان من حيث هى مع عموم وحدتها ، فظهر أنّ الحقّ عدم دور فى المبحث وفى الامثلة المذكورة ، والّلازم على فرض عدم الواجب التّسلسل، ولذلك يظهر أنّ اتّصاف الطّبيعة الواحدة من حيث تحقّقها فى ضمن الأفراد المتعدّدة جايز ومن حيث هى هى مع قطع النّظر عنها غير جايز كالواحد بالعدد .

ثمّ الوجه الثّانى كالأوّل فى الصّحة ان حمل الموجود المطلق فيه على جميع الموجودات ولزوم التسلسل دون الدّوران حمل على العامّ العرضى . وأورد عليه بأنّه إن أراد أنّه مع اعتبار الحيثيّة المذكورة لامبدء له فسلّم إلّا انّه ليس لازما من فرضَى الواجب ومعلوليّة كلّ موجود ، و إن أراد انّ الموصوف بها لامبدء له فممنوع لأنّه ينقسم إلى العلّة و المعلول والمقسم يصدق على كلّ قسم فالمطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم يصدق عليه بقيد الاطلاق أو العموم، وفيه بعد ما من علم الحمل الّذى لا اتّجاه معه لأمثال هذه الإيرادات ما تقدّم من معلوليّة المطلق ، و إن اخذت الحيثيّة جزء له ، إذ المراد به العامّ المنتزع وحمله على المنبسط، قد عرفت حاله .

وأيضا المطلق من حيث هو عند المورد موجود لامبدء له وهذا يثبت وجود الواجب والخفرى لم يزد على ذلك ، وماذكره من أنّه غير لازم الفرضين لاوجه له لأنّه ما ادّعى لزومه منهما بل ادّعى مجرّد أنّ المطلق لامبدء له وبذلك يثبت وجود الواجب .

نعم ، يمكن أن يورد عليه بأنّ المطلق بقيد الإطلاق و إن لم يكن له مبدء إلّا أنّ فرض ثبوته له لايوجب تقدّم الشّىء على نفسه لاانّ عدمه لازم الفرضين . و يمكن دفعه أيضا بأنّ الموجود من حيث هو مع قطع النّظر عن الفرد إذا كان له مبدء موجود فإمّا

يكون عينه أوالموجود فى ضمنه أو الموجوديّة بدون ذلك لامعنى له ، وعلى التّقديرين يلزم تقدّم الشّىء على نفسه .

قيل : هذا التّقدّم دور غير مستحيل كما تقدّم فى الأمثلة المذكورة .

قلنا : بعد ماتقدّم أنّه كما مرّ ان يكون تقدّم الطّبيعة لفرد وتأخّرها لآخر ، وهنا التّقدّم والتّأخّر لنفسها .

قيل : أم على العينيّة دون الضمنيّة إذ حينئذ ليست العلّة والمعلوليّة للطّبيعة من حيث هى هى بل الثّانية لها والاولى للطبيعيّة من حيث وجودها بوجود الفرد أوالفرد نفسه .

قلنا : معلوليّة الطّبيعة من حيث هى كافيه للزوم الدّور المستحيل وان كانت العلّية لما ذكر لإيجابه تقدّم طبيعة واحدة على نفسها وحصولها قبل حصولها ، ولو قيل المراد أنّ الطبيعة فى نفسها لايتّصف بشىء من التّقدّم والتّأخّر إذلامعنى لاحتياجها إلى الأفراد سوى احتياج أفرادها إليه انهدم بنيان ماذكره وتعيّن الحمل المذكور لكلام **الخفرى** و رجع إلى كلام **الشيخ** من عدم المبادى لشىء من الموضوعات الكلّية ورجوع ما نفوه من البحث عن مبادى الموضوع إلى البحث عن مبادى جميع أفراده .

فإن قيل : تحقّق الوجود بهذا المعنى لعلّة لم يكن بديهيّا وكان إثباته بعد إثبات الواجب فلايجوز التّمسّك به فى إثباته .

قلنا : فحينئذ لايجوز أن يجعل موضوعا للإلٰهى الّذى يجب بداهة موضوعه فلابدّ للمورد من أن يلتزم بداهته أو يجعل موضوعه العامّ المنتزع وحيئذ لايصحّ ماذكره من عدم المبدء لموضوعه ، و إنّما أطلنا الكلام فى المقام لما صبّ عليه من الأوهام والله الموفّق لنيل المرام .

ولمّا بيّن أنّ هذا العلم لايبحث عن مبادى جميع أفراد الموضوع أشار إلى بحثه عن بعضها بقوله : **بَلْ إنّما يَبْحَثُ عَنْ مَبادِىْ بَعْضِ ما فيهِ** أى فى هذا العلم وهو الموجود المعلول الّذى بعض أفراده **كَسايِرِ العُلُومِ الجزئيّةِ** ، فإنّها أيضا لايبحث

عن مبادى جميع أفراد الموضوع و إلّا كانت مبادى لنفسها ضرورة كونها من أفراده، بل عن مبادى بعضها وهوالّذى بعد تلك المبادى وجوداً و بحثا . فالمبادى المثبتة فى الطّبيعىّ ليست مبادى أفراد الجسم بأسرها و إلّا كانت مبادى أنفسها لأنّها أيضا من الأفراد بل مبادى بعضها ، فإنّه يبحث عن الأجسام البسيطة وهى مبادى المركّبة وعن الحيوان وهو مبدء الإنسان وعن مبدء المتحرّك من حيث أنّه متحرّك إلى غير ذلك والجميع من أفراد الموضوع ، فهذا العلم يشارك سائر العلوم فى البحث عن مبادى بعض أفراد الموضوع دون جميعها ويفارقها فى عدم مبدء للجميع فيه ووجوده فيها ، وإن لم يبحث عنه فيها بل فى علم آخر ، وعلى هذا يتحقّق المماثلة فى معنى المبادى ، إذ المراد بها فيه وفيها العلل الواقعيّة لاالواقعيّة فيه والعلميّة فيها وفى المبحوث عنه وهومبادى الأفراد وفى كيفيّة البحث وهو البحث عن مبادى البعض دون الكلّ .

ويمكن حمل المشبّه به على معنى بقيد المماثلة فى الأخير دون الأوّلين بأن يقال المراد أنّ هذا العلم يبحث عن مبادى بعض أفراد الموضوع دون كلّها كما انّ سايرالعلوم يبحث عن مبادى بعض مسائلها دون كلّها ، فإنّ مسائلها بعضها مبدء للبعض أى من علل العلميّة دون الواقعيّة ، إذ عليّة مسئلة لأخرىٰ بمعنى التوقّف فى البحث والإثبات دون الوجود والثّبوت ، ولايجوز أن يبحث شىء منها عن مبادى جميع مسائله بأن يثبتها و يبرهن على وجودها وإلّا لزم الدّور إذ كلّ مبدء بهذا المعنى من المسائل فتحقّق مبادى الكلّ يتوقّف على وجود مسئلة أومسائل يكون من المبادى المشتركة لجميع مسائل العلم ولكونها من مسئلة يكون مبادى أنفسها وإلّا لم يكن مبادى الكلّ . فالبحث فى كلّ منها إنّما يقع عن مبادى بعض مسائله بأن يبرهن على بعض المسائل الّتى يتوقّف عليه بعض آخر من حيث التّعليم والإثبات ، فيثبت مبادى الأخصّ فى مباحث الأعمّ كإثبات الجسم الفلكىّ فى السّماع الطّبيعى أى حيث ينظر فى الجسم على الإطلاق ، وهذا الإثبات مسئلة يكون مبدء للمسائل المثبتة لأحواله وهى واقعة فى مباحث النّظر فى أحوال الجسم المخصوص . ثم هذه المبادى يكون بيّنة أومبيّنة فى علم آخر فلا يبحث عن مباديها فى هذا العلم . وعلى هذا كما أشير إليه

يكون المراد بالتّشبيه مجرّد المماثلة فى كيفيّة البحث ، أى وقوع البحث عن مبادى البعض دون الكلّ لافى المبحوث عنه ، لأنّه فى الإلٰهى مبادى أفراد الموضوع وفى ساير العلوم مبادى المسائل ؛ ولا فى حقيقة المبادى لأنّها فيه بمعنى العلل الواقعيّة وفيها بمعنى العلل العلميّة ، فالتّشبيه على الأوّل للتّمثيل وعلى الثّانى للتّنظير هذا .

وقال **العارف الشيرازى** فى شرح التشبيه هذا مثال عنده لوقوع البحث عن مبادى بعض أفراد الموضوع لاكلّها ، وعندنا لوقوعه عن كلّ منهما وللموضوع أيضا مطلقا لامن حيث حقيقة المشتركة بين موضوعات المسائل حذرا عن لزوم البحث عن مبادى الموضوع من حيث هو موضوع ، ولذا ترى يبحث كتاب الحيوان من مباد مشتركة لكلّ فرد ككون كلّ حيوان يتولّد عن مثله أوغير مثله ، فإنّ التولّد عن أحدهما مبدء وجود كلّ فرد منه وكلّ حيوان له مبدء حركة أراديّة فإن هذا المبدء جزء من الحيوان مطلقا و إن لم يكن جزء ومبدء له من حيث هو حيوان و إلّا لزم المحذور المذكور . وفيه أنّ معلوليّة كلّ فرد من الحيوان مع عدم معلوليّة طبيعته المشتركة ممّا لا يعقل ، ولو أرجع افتقار الطّبيعة إلى افتقار الأفراد بطل كلامه ورجع إلى قول **الشيخ** كما ذكر مرارا . ولا يخفى انّه كان إلى هنا يجرى هذا الحكم وهذا التّفرقة فى الموجود المطلق ، ولاعترافه بأنّ حقيقته مجهولة غير معقولة ومخالفة لساير الماهيّات كان من المحتمل عندنا أن يكون له وجه فى الواقع وإن لم يظهر لنا ، وهنا قد انسحب حكمه هذا إلى غير الوجود من الماهيّات المعقولة وحينئذ يقطع بعدم صحّته .

تنبيه : قيل ، يمكن أن يقال مامنعوه من البحث عن إثبات مبادى الموضوع أو أفراده هو أن يثبت المبادى الواقعيّة لها ، وأمّا البحث بعنوان انّ له أوّلها مبدء ونحو ذلك فلاضير فيه ، وما ذكر من المثالين فى كتاب الحيوان من هذا القبيل ، وردّ بعدم حجّة على هذه التّفرقة وأيضا يثبت الواجب والعقول وغيرهما من العلل الواقعيّة فى الإلٰهى وليس البحث فيه منحصرا بأنّ بعض الموجود مبدء وذو مبدء **فَإِنَّهَا** تعليل أو تفسير للتّشبيه المذكور أى ثبوت الحكمين المعلوم الجزئيّة باعتبار أنها **وَإِنْ كَانَتْ لَا تُبَرْهَنُ عَلَىٰ وُجُودِ**

مَبَادِيهَا المُشْتَرِكَة لإيجابه الدّور كما علم ، وهـذا هوالحكم الأوّل **إذْ لَهَا مَبَادٍ يَشْتَرِكُ فِيهَا جَمِيعُ مَا يَنْحُوهُ** أى يقصده **كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهَا** لما ذكر أنّ سائر العلوم لايبرهن على وجود مباديها المشتركة كان مظنّة أن يقال هل لها مباد مشتركة من الفاعل والغاية وغيرهما ، فصرّح بوجودها لها وفسّرها بأنّها الّتى يشترك فيها جميع مايقصده كلّ واحد منها ، والمراد به إمّا جميع موضوعات المسائل لأنّ العلوم ينظر إليها ليتعرّف أحكامها أونفس المسائل لأنّها مقاصدها واشتراك جميعها فى المبادى لاشتراك موضوعاتها فيها ومباديها مباديها .

ثمّ أشار إلى الحكم الثّانى بقوله : **فَإِنّها تُبَرْهَنُ عَلَىٰ وُجُودِ مَاهُوَ مبدءٌ لِمَا بَعْدَهَا مِنَ الأمُورِ الّتِى فِيهِ** هكذا فى النّسخ المتداولة ، والأصوب تعاكس الضّميرين فى التّذكير والتّأنيث لرجوع الأوّل إلى «ما» أو«المبدء» والثّانى إلى «العلوم» وتصحيح ما هوالواقع بإرجاع الثّانى الى «كلّ واحد» وجعل التّأنيث فى الأوّل باعتبار لفظة «ما» لأنّها مؤنّثة كما ترى ، ثمّ لايخفى أنّ لفظة «من» لوكانت بيانيّة كان المعنى أنّها يبرهن على وجود ماهومبدء للأمور الّتى فيها ، وهذا الحكم يصدق لوبرهن على مبدء نفس الموضوع أوجميع موضوعات المسائل لأنّهما ككلّ ذى مبدء ، وحينئذ لايفيد ماهوالمطلوب من أنّها تبرهن على مبدء بعض موضوعات المسائل لاجميعها ولانفس الموضوع ، فلابدّ من تقدير لفظ « البعض » بعد « من » البيانيّة أوجعلها للتّبعيض وأخذ مجموع الجار والمجرور بدلا لما قبله وما بعده حتّى يكون معتبرا ببعض الأمور الّتى فيه . والظاهر جواز ذلك لتجويزهم كون «من» التبعيضيّة بمدخولها مبتدء وبعده خبرا كالعكس كما فى قوله تعالى : « ومن النّاس من يقول » أوجعلها بيانيّة و إرجاع ضمير مابعده الى الجميع مع أخذ البعديّة بمعنى التحتيّة ومثلها حتى يكون المراد بما بعده جميع مايندرج تحته وهو البعض .

ثمّ الشيخ لمّا فرغ من بيان موضوع هـذا العلم وهوالمطلب الأوّل من المطالب الثّلاثة الّتى ذكرنا انّ الفصلين لبيانها شرع فى بيان الثّانى وهو أنّه يصحّح مبادى ساير

العلوم وأنّه الفلسفة الأولىٰ والحكمة بالحقيقة فقال : **وَيَلْزَمُ هٰذا العِلْمُ أنْ يَنْقَسِمَ ضَرُورَةً إلىٰ أجزاء** أجزاء كلّ علم هی مسائله الّتی يحتوی عليها كما انّ جزئيّاته و فروعه هی العلوم الّتی موضوعاتها أفراد موضوعه ، والقول بأنّ فروعه هی العلوم الّتی موضوعاتها عوارض موضوعه اصطلاح مجهول ، إذ الفرق بين الجزئی والفرع غيرمعهود مع أنّ إطلاقهم فرعيّة الطبّ للطّبيعی فی كتبهم مسطور ، وكون موضوعه من أفراد موضوعه دون عوارضه ظاهرمشهور ، وتعليل عرضيّته بتقييده بالصّحة والمرض معلول .

ثمّ انّ العلم يطلق على الملكة الّتی يقتدر بها على استكشاف كلّ مسئلة بلا تجشّم وعلى العلم بمجموع المسائل المدّونة فيه أونفس المسائل المعلومة ، والمراد به هيهنا الثّانی لأنّه ذوأجزاء دون الأوّل لأنّه أمربسيط لاجزء له ونسبته إلى الثّانی ليست كنسبة المجمل إلى المفصّل ، بل كنسبة العقل الفعّال للعلوم النّفسيّة المفصّلة إليها كذا قيل ، ثمّ لما كانت أجزاء بكثرتها لايخلو عن أقسام ثلاثة أشار إليها بقوله **مِنْهَا مَا** أی من أجزائه الأجزاء الّتی **يَبْحَثُ عَنِ الأسبابِ القُصوىٰ** أی العلل الأربع الّتی عبّرعنها بالمبادی فی السؤال والجواب المذكورين ، والمراد بالبحث عنها أن يثبت أشياء بصفاتها الذّاتيّة هی فی الواقع مبادی المعقولات لاان يثبت كونها أسبابا .

فالبحث عن الواجب تعالى أن يثبت وجوده ووحدته ولايؤخذ فيه أنّه سبب وعلّة وإن لزم بعد إثباتها سببيّتها لكلّ موجود معلول كما إليه أشار بقوله : **فَإنّها الأسبابُ لِكُلِّ مَوجُودٍ مَعلولٍ مِنْ جِهَةِ وُجُودِهِ** متعلّق بقوله «معلول» أوبـ«الاسباب» ليكون المراد انّ سببيّتها متعلّقة بوجود المعلول لابماهيّته أوصفاته ، وكأنّه أولى لما يأتی ، وهذا البحث يعبّرعنه بالبحث عن مبادی الموجود ويندرج فيه البحث عن فاعل الكلّ والمادّة والصّور الجسميّة والنّوعيّة وإثبات الغايات للطّبائع والمفارقات العقليّة وإثبات الأجسام الفلكيّة ونفوسها وعقولها الّتی هی غايات حركاتها .

وَيَبْحَثُ عَنِ السَّبَبِ الأوَّلِ الَّذِی يَفِيضُ عَنْهُ كُلُّ مَوجُودٍ مَعْلُولٍ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ مَعْلُولٌ تخصيص بعد التّعميم لمزيد الإعتناء . بقوله : « بماهو »

متعلّق بقوله: «يفيض» لابقوله: «معلول» ووجهه ظاهر وهذا سبب الأولويّة المذكورة وكيفيّة البحث منه كما تقدّم. ويندرج فيه البحث عن صفاته وأفعاله **لابِمَا هُوَ مَوجُودٌ مُتَحرِّكٌ فَقَطْ أو مُتَكَمِّمٌ فَقَطْ** وفى بعض النّسخ «لانّها موجود» وهوسهو النّسّاخ أى فيضان كلّ موجود معلول عنه باعتبار وجوده ومعلوليّته لاباعتبار تحرّكه وتكمّمه. والغرض كما مرّ أنّ ما يبحث عنه فى الإلٰهى من الأسباب القصوىٰ والسّبب الأوّل أسباب واقعيّة لكلّ موجود معلول، ولايختصّ بنوع خاصّ من المتحرّكات أو المتكمّمات أو غيرهما.

وقيل، هذا اشارة الى دفع توهم أنّ البحث عن الأسباب مطلقا كيف يكون من الإلٰهى مع أنّ البحث عن المختصّة بها من الطّبيعى والتّعليمى لأنّها لايعقل إلّا بالقياس إلى معلولاتها الطّبيعيّة فتعقّلها يتوقّف على تعقّل المادّة.

وحاصل دفعه أنّ المسبّب المضايف للأسباب هنا الموجود المعلول ولا يتوقّف تعقّله على تعقّلها لابما هومتحرّك أومتكمّم حتّى يلزم التّوقّف، وفيه، كما مرّ إنّ البحث عن الأسباب راجع إلى إثبات وجودها ولايؤخذ فيها سببيّتها للمعلول المطلق أوالخاصّ حتّى يلزم ما ذكر، على أنّ هذا الأخذ لايجعله طبيعيّا أوتعليميّا على رأى **الشيخ** لتصريحه بأنّ ما يكون مبدء لجميع ماينحوه علم لايكون البحث عنه فيه.

وَمِنهَا مَا يَبْحَثُ عَنِ العَوَارِضِ لِلْمَوجُودِ وهى الأمور العامّة والقسم الأوّل بحث عن أنواع الموجود وهذا من عوارضه.

وَمِنهَا مَايَبْحَثُ عَنْ مَبَادِى العُلُومِ الجُزْئِيَّةِ المراد بالمبدء هنا مايتوقّف عليه المسائل تصوّريا أو تصديقيّا، والمبادى التّصوريّة كتصوّر الموضوع و أجزائه والتّصديقيّة كالتّصديق بوجوده وموضوعيّته وبالمسائل الّتى يتوقّف عليها براهين المطالب. ولمّا كان الإلٰهى متكفّلا لبيان حدود الأشياء الكلّيّة وماهيّاتها و إثبات وجوداتها وإنّيّاتها بالبراهين ويندرج فيها مبادى العلوم بقسميها فيكون البحث عنها من مسائله، فهذا البحث بعضه من الأقسام و بعضه من العوارض، وجعله قسيما لهما باعتبار

كونه بحثا عن المبادى وعدم تعلّق الغرض بمنع الجمع والخلوّ ، وماذكرناه من التّعليل لكون البحث عن مبادى العلوم فى الإلهى أعمّ مأخذاً مماذكره الشيخ بقوله : **لِأنّ مَبادِئ كُلِّ عِلْمٍ أخَصَّ هِيَ مَسائِلُ فِي الْعِلْمِ الأعمِّ** اذاكانت نظريّة **مِثْلُ مَبادِي الطِّبِّ فِي الطَّبِيعيِّ وَالمَساحَةِ فِي الْهَنْدَسَةِ فَيَعْرِضُ فِي هذا الْعِلْمِ إذَنْ أنْ يَتَّضِحَ فِيهِ مَبادِي الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ الَّتِي يَبْحَثُ عَنْ أحْوالِ جزئيّاتِ الْمَوجُودِ** إذ على ماذكرناه لوفرض علم لم يكن أخصّ من الإلهى لكان البحث عن مباديه أيضا من مسائله . وفى بعض النّسخ « ولأنّ » وعلى هذا يكون تعليلا لما بعده أعنى «فيعرض» **فَهذا الْعِلْمُ يَبْحَثُ عَنْ أحْوالِ الْمَوجُودِ** إذ كلّ علم يبحث عن العوارض الذّاتيّة لموضوعه وأنواعه و إن كانت أيضا من عوارضه الذّاتيّة بالمعنى المراد إلّا انّه لما كان لها نوع يقابل مع الأحوال صحّ بهذا الاعتبار جعلها قسيمه لها وعطفها عليها بقوله **وَالأمُورِ الَّتِي هِيَ لَهُ كَالأقْسامِ وَالأنْواعِ حَتّى يَبْلُغَ إلى تَخْصِيصٍ يَحْدُثُ مَعَهُ مَوضُوعُ الْعِلْمِ الطَّبِيعيِّ فَيُسَلِّمُهُ إليهِ وَتَخْصِيصٍ يَحْدُثُ مَعَهُ مَوضُوعُ الرِّياضِيِّ فَيُسَلِّمُهُ إليهِ** فإنّه إذا انفصل الموجود الى الجوهر والعرض والجوهر إلى الجسم وغيره والجسم إلى المتحرّك والسّاكن كان ذلك موضوع الطّبيعىّ ، وقس عليه موضوع الرّياضى **وَكَذلِكَ فِي غَيْرِ ذلِكَ** أى يبحث عن اقسام حتّى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع الخلقىّ والمنطقىّ فليسلمه إليها **وَمَا قَبلَ ذلِكَ التَّخْصِيص كالْمَبْدَءِ فَيَبْحَثُ عَنْهُ وَيُقَرِّرُ حالَهُ** وفى بعض النّسخ « وكالمبدء له » فعلى النّسخة الأولىٰ « ماقبل » مبتدء و « كالمبدء » خبره والضمير المستتر فى قوله « فيبحث » للطّبيعىّ والرّياضىّ اولهذا العلم ، فعلى الثّانى يرجع المجرور فى « له » إلى موضوع العلمين وفى « عنه » إلى المبدء ، والمعنى أنّ ماقبل ذلك التّخصيص كالمبدء لموضوعهما فيبحث عنه هذا العلم دون الطّبيعىّ والرّياضىّ ، لأنّه لم يصل بعد إلى حدّ موضوعهما . وعلى الأوّل يكون المبتدء والخبر جمله معترضة بين ما سبق وقوله : «فيبحث» ويرجع المجروران كلاهما إلى موضوعيهما ، والمعنى إذا حدث موضوع

الطّبيعىّ والرّياضىّ يسلمه الإلهى إليهما فيبحثان عنه .

وقد اعترض فيما بين بأن قال ماقبل التخصيص كالمبدء لما كان بعده موضوعا و يمكن ان يكون « كالمبدء » كالبدل عن المبتدء وخبره قوله : « فيبحث » والضمير المستتر فيه لهذا العلم ، والمعنى ان ماقبل التّخصيص أى ماهو بمنزلة المبدء لموضوع العلمين يبحث عنه هذا العلم وتقرر حاله على ماكان ، وعلى الثّانية العطف للتّفسير وقوله : « فيبحث » خبر المبتدا والمستتر فيه لهذا العلم ، والمعنى انّ ماقبل هذا التّخصيص أعنى ماهو المبدء لموضوع العلمين يبحث عنه هذا العلم وتقرر على ماكان ، إذالبحث عن الأخصّ إذا كان فيه فالبحث عن الأعمّ الّذى كالمبدء له أولىٰ بأن يكون فيه .

ثمّ هذا الكلام متفرّع على ماذكره من تثليث أجزاء هذا العلم مع التّلويح إلى عدم مخالفته لماذكره من بحثه عن عوارض الموجود وأنواعه الأوّليّة والثّانويّة بأنّ قسمين من الثّلاثة أعنى البحث عن الأسباب وعن مبادى العلوم راجع إلى البحث عن الأنواع ، إذ الاسباب ومبادى العلوم الّتى هى موضوعاتها من أنواع الموجود وفى ضمن ذلك عيّنَ المبادى من بينها . والتّوضيح أنّ المذكور فى كلّ علم إما مباديه المثبتة فى علم آخر أومسائله ، وللمبادى شروط محرّرة فى البرهان . والمسائل مؤلّفة من موضوع ومحمول ، وموضوعها إما موضوع العلم أونوعه أوالعرض الذّاتىّ لاحدهما أولعرضه الذّاتىّ أو نوعه ومحمولها مع موضوعيّة الموضوع أو نوعه عرضه الذّاتىّ أوجنسه أوفصله أوعرضه ، ومع موضوعيّة عرضه الذّاتىّ نفس الموضوع أوجنسه أونوعه أوفصله أوعرضه الآخر أوجنسه أو فصله كلّ ذلك مما صرّح به فى البرهان ، والمذكور فى الإلٰهى لايخلو عن شىء من ذلك ، إذ بحثه عن الأمور العامّة . والمقولات بحث عن عوارض الموضوع وأنواعها وإن نزلت بحث عن عوارض أنواعه كما تقدّم . فلايكون البحث عن شىء منها خارجا عنه إلى أن يبلغ إلى نوع له مباحث كثيرة فحينئذ يحصل موضوعا لعلم خاصّ ويبحث فيه عن أحواله ، ثمّ جميع مايبحث فيه لايخرج عن الأقسام الثّلاثة المذكورة كما قرّرناه هذا .

و قيل فى شرح هذا الكلام يريد بيان أنّ البحث عن المبادى العلوم الجزئيّة مع

خصوصيّة موضوعاتها وكون البحث فى الألٰهى عن أحوال أعمّ الأشياء كيف يكون فيه .

ومحصّل ما ذكره القايل استنباطا من كلامه لهذا البيان أنّ ما يخرج من مقسم بالقسمة الأوّليّة يكون من عوارضه الذّاتيّة ، وهى أن لايحتاج المقسم فيها إلى لحوق أمرخارج عن ذاته وإن كانت الأقسام الخارجة أقسام بقسمة الجوهر إلى أنواع الحيوان كقسمته إليها قسمة أوّليّة ، والأقسام أعراض ذاتيّة له لعدم توقّفها على عارض غريب ودخول المقسم فى حقايق الأقسام وقسمة الحيوان إلى مثل الأبيض وغيره غير اوّليّة لتوقّفها على عوارض خارج عن ذاته هو الأبيض ، فالأقسام ليست من عوارضه الذاتيّة فأخصّيّة العارض فى أىّ مرتبة كان لاينافى العرضيّة الذّاتية بل المنافى لها خروج المقسم عن حقيقته . وعلى هذا فقسمة الموجود إلى الموجودات من المقولات وأنواعها وأنواع أنواعها قسمة أوّليّة والأقسام بأسرها من عوارضه الذّاتيّة لدخوله فى حقايقها وعدم افتقاره فيها إلى عارض غريب ، فالبحث عن جميعها فى الإلٰهى وإن بلغت فى الخصوصيّة ما بلغ حتى يبلغ إلى تخصيص يحصل به موضوع علم جزئىّ سواء كان تخصّصاً ينتهى به القسمة الأوّليّة والعرضيّة الذّاتيّة حتى يكون مايرد بعده من التّقسيم بواسطة عرض غريب أم لا ، والأوّل كتخصّصه بالجسم القابل للحركة والسّكون فإنّ قسمته إلى أقسامه لايكون بلحوق عارض غريب وهو التّغيّر والتكمّم ، فالمتخصّص به أمر طبيعىّ اوتعليمىّ لايكون من عوارض الموجود فلايقع البحث عنه فى علمه ، والثّانى كتخصّصه بالكمّ المطلق فإنّ قسمته إلى ما تحته من المتّصل وغيره والمقدار وغيره والجسم التّعليمى وغيره ليس بلحوق خارج عن ذاته إذ لم يتعلّق بكلّ منها جعل منفرد حتى يتوقّف جعل الموجود جسما على جعله مقدارا ومقدارا على جعله كمّا متّصلا ومتّصلا على جعله مطلقا . بل الكلّ مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد ، فهى مع كونها أخصّ من الكمّ المطلق مثله فى كونها من الأقسام الأوّليّة واعراض الذّاتيّة للموجود ، فظهر انّ ما هو الأخصّ من موضوع علم جزئىّ يمكن أن يكون من عوارض الموجود ويكون البحث عنه فى علمه وإن لم يكن البحث عن موضوعه الأعمّ فيه

وفيه انظار :

ا ، إنّ القسمة الأوّليّة مالا يفتقر المقسم فيها إلى تخلّل واسطة تصلح أن يكون مقسما كقسمة الحيوان إلى أنواعه لا الجوهر أو الجسم إليها ، وعلى ما فسّرها به يخرج عنها قسمة الجنس إلى أنواعه لاحتياجها إلى لحوق الفصل الخارج عن ذاته به وإلى أنواع أنواعه لافتقارها إلى تخلّل النّوع الخارج عن ذاته مع أنّها داخلة فيها على رأى القائل وإن كانت خارجة عنها على ما حقّقناه ، ولو اريد بالخارج مالا يتّحد معه فى الوجود بالذّات أو ما تقوم به اندفع النّقض إذ العقل والنّوع متّحدان معه فى الوجود غير قائمين به كقيام البياض بالحيوان وإرادة غير المقسم من الخارج و إن حفظ الحدّ عن النّقض بقسمة الجنس إلى أنواعه إلّا انّه ينقضه عكسا بقسمته إلى أنواع أنواعه وطردا بقسمته إلى الأبيض وغيره لعدم افتقارها إلى لحوق غير الأبيض بالمقسم والذّبّ عن العكس بعدم افتقار صيرورة الجنس نوع النّوع إلى صيرورته نوعا كما ترى .

ب ، إنّه لو سلّم أوّليّة قسمة الجنس إلى أنواع أنواعه وخصّ غير الأوّليّة بالقسمة إلى الأصناف ونحوها فلا نسلّم كونها من العوارض الذّاتيّة بالمعنى المشهور أى مالا يكون لحوقه لأمر اعمّ أو اخصّ ، إذ كون الجسم إنسانا يتوقّف على كونه حيوانا كما صرّح به الشّيخ فيما تحت المقولات من الأنواع لا يكون من العوارض الذّاتيّة للموجود ولافتقار عروضها له إلى الوسائط . فلا يجوز أن يبحث عنها فى الإلهى ، إذ المقرّر أن يبحث فى كلّ علم عن عوارض موضوعه لا عن أقسامه الأوّليّة ، وماذكره من عدم توقّف جعل الموجود جسما على جعله مقدارا الخ بيّن الفساد ولو فرض صحّته لم يوافق كلام **الشيخ** مع أنّ الكلام فى كلامه .

ج ، انّ القسمة الأوّليّة بأىّ معنى أخذ يخرج عنها قسمة الموجود إلى الجسم القابل للحركة والسّكون لخروج القيد عن حقيقته فلا يكون المقيّد عرضا ذاتيّا له فيلزم أن يصحّح موضوع الطّبيعىّ فى هذا العلم .

د ، إنّ ماذكره من عدم إمكان قسمة الموجود بعد الجسم القابل لهما إلى الأخصّ منه بدون لحوق عارض غريب ممنوع ، إذ انقسامه إلى الحيوان وغيره إنقسام إلى الأخصّ

بدونه إلّا أن يخصّ الإنقسام بما يكون للقابليّة مدخل فيه ولامدخل له فی هذا الإنقسام .

ه ، إنّ ماذكره من أنّ البحث عن مثل هذا الأخصّ لايكون فی الإلٰهی لايوافق رأی الشيخ لتصريحه بعدم الفرق بينه و بين المقدار او التّعليمی الأخصّ من الكمّ المطلق فی جواز البحث عن نحو وجودهما فيه ، وعدم جواز البحث عن أحوالها الأخرىٰ فيه ، فالتّفرقة خلاف رأيه ، ثمّ انّه لم يعيّن القسم الصّالح لموضوعيّته علم مفرد ولاحد القسمة المنتهية إليه ولم يبيّن السّرّ فی وجوب جعل الكمّ المطلق موضوعا لعلم آخر وتعيين البحث عن أحواله فيه دون الإلٰهی وجواز البحث عمّا تحته فيه .

والتّحقيق على مامرّ انّ مايبحث عنه فی الإلٰهی أعراض ذاتيّة للموجود أو نوعه أو نوع نوعه كما هو المقرّر المحرز عندهم وهذا مطّرد فيه حتى يتخصّص الموجود بما يتكثّر أحواله ، وحينئذ يجعل موضوعا لعلم خاصّ ويبحث فيه عن أحواله ويبقى البحث عمّا عداه فی الإلٰهی و إن كان مساويا له أو أخصّ منه ، فموضوعات العلوم الجزئيّة لكونها عوارض الموجود أو نوعه يبحث عنها فيه بعنوان انّ بعض الموجود جسم او كمّ أو معقول ثان ، وما تحتها من الأقسام يكون البحث عن أحوالها المتعلّقه بالمادّة من الموضوعات وأقسامها فی العلم الجزئیّ ويكون ذلك مطّردا فی قسم القسم حتّى يبلغ إلى قسم مطلق أو مقيّد بتشعّب أحواله ، فحينئذ يجعل موضوعا لعلم جزئیّ آخر تحت الجزئیّ الأوّل كالطّبّ بالقياس إلى الطّبيعیّ وعن أحوالها المستغنية عن المادّة كالوجود يكون فی الإلٰهی ، فقولنا : « بعض الوجود مقدار » جعل من مسائله ، لأنّ البحث فيه حقيقة عن الوجود وان كان المحمول فيه ظاهراً هو المقدار ، إذ ذلك لرعاية جعل موضوع العلم موضوع المسئلة دون محمولها لئلّا يرد الإشكالات السّابقة ، والمقصود الأصلیّ منه أنّ المقدار موجود فبالنّظر إلى القصد يكون بحثا عن المجرّد غير متعلّق بالمادّة ، وبالنّظر إلى الواقع يكون بحثا عن الأعراض الذّاتيّة لبعض الموجود الّذی بمنزلة نوعه وكونه بحثا عن أقسام الأنواع المخصّصة تخصّصا طبيعيّا أو تعليميّا غير قادح فی ذلك ، إذ هذه الأقسام وإن بلغت فی التّخصّص ما بلغ لايخرج عن كونها أعراضا ذاتيّة لبعض الموجود فيصحّ البحث عن

أحواله المستغنية عن المادّة فى الإلهى ولايجوز وقوعه فى العلم الجزئىّ إذ الوجود ليس عرضا ذاتيا لموضوعه لأنّ عروضه له بواسطة ماهو الأعمّ بمراتب، وأيضا أعراض موضوعات العلوم الجزئيّة أعراض مادّية والوجود وأمثاله من المفارقات فموضوعات العلوم الجزئيّة كالجسم المطلق الموضوع للطبيعىّ والكمّ المطلق الموضوع للرّياضى والمعقول الثّانى الموضوع للمنطق والنّفس الإنسانى الموضوع للخلقى والاقسام الّتى تحتها سواء كانت موضوعة لجزئىّ آخر كقسمى الكمّ أى المقدار والعدد الذين هما موضوعان للهندسة والحساب و بدن الإنسان الذى هو موضوع الطّبّ أولا كلّها مشتركة فى أنّ البحث عن وجودها ونحوه فى الإلهى وعن أحوالها المتعلّقة بالمادّة ونحوها بما يتعلّق بنفس هذه الموضوعات فى هذا العلم الجزئىّ .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ مايبحث عنه فى الإلهى حتّى الأقسام المندرجة فى موضوعات العلوم من العوارض الذّاتيّة للموجود أو أنواعه بالمعنى المشهور لا بمعنى مالايحتاج عروضه له إلى تخصّص طبيعىّ أو تعليمىّ أو غير ذلك كما قيل، إذ حينئذ يخرج الأقسام المذكورة عن العوارض الذّاتيّة للموجود لتوقّف عروضها له على هذا التخصّص، إذ عروض المقدار له يتوقّف على صيرورته كمّا مطلقا فيلزم ان لايبحث عنها فى هذا العلم مع أنّ البحث عن وجودها ليس فى شىء من العلوم الجزئيّة أيضا، والقول بجواز البحث عنها فيه وإن لم يكن أعراضاً ذاتيّة بهذا المعنى لموضوعه إذ كان البحث عمّا لايتعلق بالمادّة كما فى المبحث لما ظهر من رجوع البحث عنها إلى البحث عن الوجود تمحّل لاحاجة إليه وتكلّف لاتوقّف عليه ومع ذلك مخالفة لكلام الجماعة وخرق لقواعد الصّناعة

فَيَكُونُ إِذَنْ مَسَائِلُ هَذَا الْعِلْمِ بَعْضُهَا فِى أَسْبَابِ الْمَوْجُودِ الْمَعْلُولِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ مَعْلُولٌ، وَبَعْضُهَا فِى عَوَارِضِ الْمَوْجُودِ، وَبَعْضُهَا فِى مَبَادِى الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ . هذا كالتّكرير لما ذكره آنفا وليس فيه فايدة زايدة، وقيل مباحث هذا العلم بكثرتها مندرجة فى ثلاثة مجامع :

أحدها، البحث عن أسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلّة والمغلول و إثبات

أوّل المبادی لكلّ موجود وإثبات المفارقات العقليّة والمادّة الأوّليّة والصّور النّوعيّة والغايات الطّبيعيّة والأجسام الفلكيّة ومحرّكاتها النفسيّة وغاياتها العقليّة .

وثانيها ، البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والفعل والقوّة والعجز والقدرة والتّامّ والنّاقص والقديم والحادث والممكن والواجب والتّأخّر والتّقدّم وغير ذلك ممّا يشمل كلّ موجود ويعمّ ، وقد تقدّم أنّ عروضها إنّما يكون باعتبار من الذّهن وضرب من التّحليل كالّذی يقع بين الماهيّة والوجود ، إذ لا يقع بها عارضيّة ومعروضيّة فی الخارج فهی كالوجود زايدة علی الماهيّات فی الذّهن دون الخارج محمولة عليها لا كحمل الذّاتيات .

وثالثها : البحث عن مبادی العلوم الجزئيّة سواء كانت موضوعات لها أم لا ، وليس البحث عنها من حيث أنّها مباديها بل من حيث وجودها فی ذاتها وتقرّرها فی نفسها وان لزم بعد ثبوتها مبدئيّتها لها . والأصوب جعل مباحث العلّة والمعلول من البحث الثّانی دون الأوّل ، ثمّ الظّاهر اندراج مباحث الماهيّة والجنسيّة والفصليّة والحدّيّة وإثبات وجودها ونحوه فی البحث الثّالث لأنّها من المعقولات الثّانيّة الّتی هی موضوع المنطق . وقد عرفت أنّ موضوعات العلوم من مباديها ، وربما قيل باندراجها فی الثّانی لأنّها من عوارض الموجود كالوحدة والكثرة وإخراجها من المجامع الثّلاثة ونفی البأس عنه لأنّ الحصر هنا غير مراد ، أو لأنّ الأصل فی الأشياء وجوداتها لا ماهيّاتها . فالبحث عن الماهيّة وأجزائها من الجنس والفصل والحدّ ليس بالأصالة بل بالتّبع غير جيّد .

ولمّا بيّن كون الحكمة مصحّحة لمبادی ساير العلوم وهو بعض المطلب الثّانی أشار إلی ما بقی منه بقوله : **فَهٰذا هُوَ الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ فِی هٰذِهِ الصِّناعَةِ وَهُوَ الْفَلْسَفَةُ الْأُولیٰ لِأَنَّهُ الْعِلْمُ بِأَوَّلِ الْأُمُورِ فِی الْوُجُودِ وَهُوَ الْعِلَّةُ الْأُولیٰ وَأَوَّلُ الْأُمُورِ فِی الْعُمُومِ وَهُوَ الْمَوْجُودُ وَالْوَحْدَةُ** لأنّهما أوّل المعانی العامّة المفهومة من الأشياء ، إذ ليس شیء أقدم تصوّرا منهما . ويمكن أن يعلّل التّسمية بتقدّم الإلهی طبعا علی ساير الفلسفيّات لثبوت مباديها فيه ، ولعلّه أوفق لأنّه يثبت تقدّمه باعتبار

العلم لا باعتبار المعلوم فقط كالأوّل .

فان قيل : بعض مباديه يصحّح من الطّبيعيّ والرّياضيّ .

قلنا : العبرة بالغالب مع أنّ الإطّراد والإنعكاس فى وجه التّسمية غير واجب ولم يشر إلى أنّها الحكمة والفلسفة بالحقيقة مع كونه جزء لهذا المطلب إعتماداً على الظّهور .

ثمّ أشار إلى المطلب الثالث بقوله : **وَهُوَ أيضاً الْحِكْمَةُ الَّتِى هِىَ أفْضَلُ عِلْمٍ بأفْضَلِ مَعْلُومٍ ، فَإنَّهَا أفْضَلُ عِلْمٍ أى الْيَقِينِ بِأفْضَلِ مَعْلُومٍ أىْ بِاللهِ وَبِالأسْبَابِ مِنْ بَعْدِهِ ، وَهُوَ أيضاً مَعْرِفَةُ الأسبابِ الْقُصوىٰ لِلْكلِّ ، وَهُوَ أيضاً الْمَعْرِفَةُ بِاللهِ .** ولمّا كان هذا المطلب عبارة عن حدود ثلاثة للحكمة ، فأشار إلى الأوّل بقوله : « هى أفضل علم » الخ ، وإلى الثّالث بقوله : « وهو ايضا معرفة الأسباب القصوىٰ للكلّ » مع قوله : « وهو أيضا المعرفة بالله » وترك الثّانى لظهوره من الأوّل إذ اليقين أصحّ المعرفة وأتقنها . ويحتمل أن يكون قوله : « وهو أيضا المعرفة بالله » اشارة إليه أو معرفة الله أصحّ المعارف وأتقنها . ثمّ الفضيلة أمر إضافى ذو درجات فللحكمة بالإطلاق فضيلة على ساير العلوم لأنّها علم كلى ثابت على مرّ الدّهور ولا تغيّره تغيّر الأعصار والقرون ، ولا يختلف باختلاف الأزمان والأوقات ، ولا يتبدّل بتبدّل الأوضاع واللّغات لأنّه إثبات حقايق الأعيان لقاطع البرهان ، ولذا حكم به **نفاة الملل والاديان** بخلاف العلوم الشّرعيّة والوضعيّة فإنّها يتغيّر بتغيّر الملل والأوضاع ، ثمّ الإلهى أفضل أنواعه ذاتا ومعلوما وغاية .

أمّا الأوّل ، فلأنّه يقينيّ لا تقليد فيه وغيره لا يخلو عن الظّنّة والتّقليد أو التّسليم فى بعض مقدّماته ، وأيضا هو يعطى اللّمّ الدّايم الضّرورى وهو أوثق البراهين وأتقنها .

وأمّا الثّانى ، فلأنّ معلومه قيّوم الكلّ وصفاته العليا وأسمائه الحسنىٰ والمبادى الفعّالة العالية ، والذّوات المجرّدة المتعالية ، وأحوال النّشأة الباقية ومعاد النّفس بعد خلاصها عن الدّار الفانية ، وغير ذلك من أسرار النبوّات وكيفيّة الإلهامات ومحالها .

وأمّا الثّالث ، فلأنّ غاية الوقوف على حقايق الملك والملكوت والإطّلاع على

دقايق قدس الجبروت فيصير عالما عقليّا مضاهيا للعالم الأكبر ، وعقلا فعليّا ينطوى فيه النّظام الأكمل ، فيستعدّ بذلك للسّعادة القصوى ومجاورة الملأ الأعلى والعروج الى الصّقع الأعظم ، والإتّصال بحزب الله المعظّم . **وَلَهُ** أى لهذا العلم **حَدٌّ الْعِلْمِ الإِلٰهِى الَّذِى هُوَ أَنَّهُ عِلْمٌ بِالأُمُورِ الْمُفَارِقَةِ لِلْمَادَّةِ فِى الْحَدِّ** أى القوام **وَالْوُجُودِ إِذِ الْمَوْجُودُ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ وَمَبَادِيهِ** أى علله وأسبابه ، وقيل المراد بها مباديه العلميّة إذ الموجود بما هوموجود ليس له المبادى بمعنى العلل الفاعليّة أوالأعمّ وهو كما ترى **وَعَوَارِضُهُ** وهى الأمور العامّة **لَيْسَ شَىْءٌ مِنْهَا كَمَا اتَّضَحَ إِلاَّ مُتَقَدِّمُ الْوُجُودِ عَلَى الْمَادَّةِ وَغَيْرُ مُتَعَلِّقِ الْوُجُودِ بِوُجُودِهَا .**

ثمّ لمّا كان هنا مظنّة سؤال هو أنّ هذا الحدّ لايتناول بعض ما يبحث عنه فيه كالأكوان الأربعة وغيرها من العوارض المادّية بل مباحث المادّة والصّورة أيضا إذ لايصدق عليها المفارقة عنها ذاتا ووجودا فأجاب عنه بقوله **وَإِنْ بُحِثَ فِى هٰذَا الْعِلْمِ عَمَّا لاَيَتَقَدَّمُ الْمَادَّةَ فَإِنَّمَا يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ مَعْنىً ذٰلِكَ الْمَعْنَى غَيْرُ مُحْتَاجِ الْوُجُودِ إِلَى الْمَادَّةِ** أى عن محمول ذلك المحمول مفارق الوجود لاعن موضوع كذلك لما يأتى وجهه ، فالبحث عن الأمور المذكورة ليس من حيث عوارضه المادّية بل من حيث أحوالها المفارقة كالوجود والوحدة والكثرة والإمكان وأمثالها ، إذ مامن شىء إلّا وله جهة إلٰهيّة مجرّدة من حيث صدوره من الوحدة الصّرفة وارتباطه بها بالرّابطة الوجوديّة والنّسبة القيّوميّة ، فإنّ الإنسان مع مادّيّته له صفات إلٰهية كالوجود والوحدة والجوهريّة ، وجهات تعليميّة كالطّول والإستقامة والعظم ، وعوارض طبيعيّة كالألوان والكيفيّات الأربع وغيرها ، فالبحث عنه باعتبار الأولى إلٰهى وباعتبار الثّانية تعليمى و باعتبار الثّالثة طبيعىّ ، فلاضير فى جعل بعض مباحث ساير العلوم من الإلٰهى بملاحظة الجهات المناسبة له .

ثمّ لمّا كانت أجزاء الإلٰهى بحسب نسبتها إلى المادّة على أقسام أربعة فبيّنها بقوله : **بَلِ الأُمُورُ الْمَبْحُوثُ عَنْهَا فِيهِ هِىَ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ فَبَعْضُهَا بَرِيئَةٌ عَنِ**

المادّة وعلايق المادّة أصلاً كالواجب والعقول فإنّهما منزّهة عنها من كلّ وجه **وبعضها يخالط المادّة ولكن مخالطة السبب المقوّم المتقدّم** للمسبب المتقوّم المتأخّر دون العكس كما اشار اليه بقوله : **وليست المادّة بمقوّمة له** وذلك كالمادّة والصّورة فإنّ برائتهما عن المادّة وان لم يصدق إلّا انّ ذلك ليس على وجه الإفتقار إذ الصّورة مقوّمة للمادّة أى محصّلة لها **وبعضها قد يوجد في المادّة وقد يوجد لا في المادّة مثل العلّيّة والوحدة** وساير الأمور العامّة **فيكون** الوصف **الّذى لهما** لكلّ من العلّيّة والوحدة **بالشّركة بما هى هى أن لا يكون مفتقرة التّحقّق إلى وجود المادّة** قوله : « ان لايكون » خبر لقوله « فيكون » وقوله : « بما هى هى » إمّا بدل لقوله « بالشّركة » أومتعلق بها و« ما » موصولة و« هى » الأولى مبتدء مرجعه « ما » والتّأنيث باعتبار الخبر ، والثانية خبر ، مرجعه « العلّيّة » أو « الشّركة » أى ليست شيء ذلك الشّيء نفس العلّيّة أو الشّركة ، والمعنى انّ الوصف الّذى للعلّيّة والوحدة بالشّركة أعنى بماهيتهما أو بالشّركة بماهى شركة أن لايكون الخ .

والتّوضيح انّ الأمور العامّة لايلحقها الأنحاء الثّلاثة من الوجود والمقترن بالمادّة على وجه الإفتقار هوالخاصّ الطّبيعيّ دون الإلٰهى المطلق الكلّيّ .

ويشترك هذه الجملة أى الاقسام الثّلاثة أيضا كالموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه **في أنّها غير مادّيّة الوجود أى غير مستفادة الوجود من المادّة** و وجهه ظاهر و يشترك أيضا فى أنّ البحث عنها وعن عوارضها الذّاتيّة وأقسامها الأوّليّة لايقع إلّا فى الإلٰهى ،

وبعضها أمور مادّيّة كالحركة والسّكون ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادّة بل نحو الوجود الّذى لها كما أوضحناه **فإذا أخذ هذا القسم مع الأقسام الأخر اشتركت في أن نحو البحث عنها** ليس من جهة الوجود المادّى بل **هو من جهة معنى غير قايم الوجود بالمادّة** كوجودها المطلق أو معانيها الكلّيّة المستغنية عن المادّة . و

يظهر من ذلك انّ الإفتقار وعدمه إنّما يعتبر فى جانب المحمول دون الموضوع ، وعلى هذا فينبغى توجيه كلامهم فى الحكمة بأخذ الحيثيّة فى الموضوع ليلاحظ فيه حال المحمول ، وعلى هذا فالمراد بمفارقة الأمور فى الحدّ المذكور هو مفارقتها من حيث أنّها موضوعات و هو يعمّ المفارقة بذاتها و بمحمولاتها ، فالحدّ مطّرد اذ المراد أنّ الإلهى هو العلم بالأمور المفارقة فى الحدّ والوجود من حيث هى مفارقة أى من حيث هى موضوعات للمحمولات المفارقة ، فإنّ المحمولات فى الإلهى مفارقة عن المادّة بالحدّ والوجود قطعا كما انّها فى الرّياضىّ مفارقة بالحدّ فقط ، وأمّا فى الطّبيعىّ فمفتقرة إليها فيهما ، و بذلك ظهر وجه حمل المعنى على المحمول دون الموضوع .

ثمّ ذكر توضيحا أنّ الرّياضىّ كالإلهى فى الحكم المذكور فقال : **وَكَمَا أنَّ الْعُلُومَ الرِّيَاضِيَّةَ قَدْ كَانَ فِيهَا يُوضَعُ** أى يجعل موضوعا لمسائلها **مَا هُوَ مُتَحَدِّدٌ بالمادّةِ** أى المادّة مأخوذة فى حدّه ، فإنّ موضوع الهيئة السّماء والكواكب وموضوع الموسيقى النغمات والأصوات وهى مفتقرة إليها فى الحدّ والوجود **وَلَكِنْ نَحْوُ النَّظَرِ وَالْبَحْثِ عَنْهُ كَانَ مِنْ جِهَةِ مَعْنًى غَيْرِ مُتَحَدِّدٍ بِالمادّة** وهو المقدار والعدد دون الجسميّة **وَكَانَ لَا يُخْرِجُهُ تَعَلُّقُ مَا يُبْحَثُ عَنْهُ** أى الموضوع **بِالمادَّةِ عَنْ أَنْ يَكُونَ الْبَحْثُ رِيَاضِيًّا** أو متعلّق البحث وهو المحمول أعنى المقدار والعدد وأحوالهما مفارق عن المادّة فى الذّهن و إن قارنها فى الخارج ، فالموضوع من حيث هو موضوع يفارقها وإن قارنها لذاته فيهما **كَذَلِكَ الْحَالُ هَهُنَا** متعلّق بقوله : « كما » أى كما جاز أن يكون موضوع الطّبيعىّ موضوعا للتّعليمىّ إذا كان النّظر فيه من حيث الكميّة فيجوز أن يكون موضوعا للإلهى إذا كان النّظر فيه من حيث الوجود أو مثله من المفارقات . والحاصل أنّه يمكن موضوعيّة واحد فى علمين باعتبارين يبحث كلّ منهما عمّا يعرضه بالإعتبار اللّايق بموضوعه كما يشير إليه مواضع من البرهان كقوله : « إنّ موضوع علم قد يكون عارضا لبعض أنواع موضوع علم آخر كالموسيقى فإنّ موضوعه النّغم وهو عارض لبعض أنواع الجسم ومع ذلك فقد أخذ النّغم فى علم الموسيقى من حيث قد اقترن بها أمر

غريب منها ومن جنسها وهوالعدد موضوعا فيطلب لواحقها من جهة ما اقترن ذلك الغريب بها لامن جهة ذاتها لأنّ النّظر فى النّغمة من جهة ذاتها نظر فى عوارض موضوع العلم الأعمّ أوعوارض انواعه وذلك جزء من الطّبيعىّ لاعلم تحته » . وقوله : « أنّه قديكون كلّ واحد من العلمين ينظر فى شىء واحد من جهة دون الجهة الّتى ينظر الآخر فيها مثل أنّ جسم العالم أوجسم الفلك ينظر فيه المنجّم والطّبيعىّ جميعا ولكن جسم الكلّ هوموضوع للطّبيعىّ بشرط وذلك الشّرط هوأنّه قابل للحركة والسّكون ؛ وموضوع للرّياضىّ بشرط آخر وهو أنّ له كمّا ، فهما وإن اشتركا فى البحث عن كونه ذلك القسم إلّا انّ هذا يجعل نظره من جهة ماهو كمّ وله أحوال يلحق الكمّ وذلك يجعل نظره من جهة ما ذوطبيعة بسيطة هى مبدء حركته وسكونه على هيئته ولايجوز ان يكون هيئته الّتى يسكن عليها السّكون المقابل للفساد والإستحالة هيئة مختلفة فى أجزائه فيكون فى بعضه زاوية ولا يكون فى بعضه زاوية ، لأنّ القوّة الواحدة فى مادّة واحدة يفعل صورة متشابهة ، وأمّا المهندس فيقول : « إنّ الفلك كرىّ » لأنّ مناظره كذلك والخطوط الخارجة إليه يوجب كذا فيكون الطّبيعىّ إنّماينظر من جهة القوى الّتى فيه والرّياضى من جهة الكمّ الّذى له فيتّفق فى بعض المسائل أن يتّفقا لأنّ الموضوع واحد وفى الأكثر يختلفان . ومحصّله أنّ الجسم الخاصّ موضوع فى الطّبيعىّ من حيث مبدئيّته للحركة والسّكون وفى الهيئة من حيث معروضيّته وظاهر أنّ مايعرض للشّىء بحيثيّة يتبعها فأينما كانت كان فيه إثباته .

تفريع : و بذلك يظهر سرّ ما قيل إنّ إثبات استدارة الأرض بالكمّ من الطّبيعىّ وبالآن من الرّياضىّ إذ فى الأوّل يلاحظ الجسم من حبث أنّه ذو طبيعة بسيطة وهوراجع إلى ملاحظة المادّة مطلقة أومخصوصة لكونها محلّا للصّورة البسيطة ، وفى الثّانى يلاحظ من حيث معروضيّته للمقادير وأحوالها وهى لايتوقّف على ملاحظتها . ويندفع ماأورد على تقسيم الحكمة بأنّ المراد بالمادّة المفتقر إليها فى التّعقّل إمّا مادّة مخصوصة فيخرج عن الطّبيعىّ مسائله الباحثة عن الأحوال المشتركة بين الجسم العنصرىّ والفلكىّ مثل كلّ جسم له حيّز أو شكل طبيعىّ فيدخل بعض مسائل الهيئة فى الطّبيعىّ لأنّها يبحث عن البسايط العلويّة

والسّفليّة وتعقّلها يتوقّف على تعقّل المادّة فی الجملة . و حاصل الدّفع إنّ الإفتقار وعدمه وصف المحمول دون الموضوع وحينئذ يمكن اختيار الثّانی ومنع التوقّف فی متعلّق البحث أعنی الأحوال الثّابتة لها من حيث الكميّة دون الجسميّة والأوّل وإرجاع مثل القضيّة المذكورة بالتّجربة إلی مسائل طبيعيّة أو تقييد الجسم فيها بالتعيّن و مثله ، إذ إثبات الشّیء للمبهم غير معقول فيفتقر تعقّله إلی تعقّل مادّة مخصوصة .

وقد يجاب بأنّ معنی التّقسيم علی اعتبار الهيئة المسطّحة الباحثة عن المقادير واحوالها كما عليه **القدماء** دون المجسّمة الباحثة عن أحوال الأجسام لأنّها من مخترعات **المتأخرين** ، وهذا الجواب وإن صحّ فی نفسه إلّا انّ كلام **الشيخ** لايلائمه فلا يتمشّی من قبله .

تكميل : إعلم انّ الإشكال فی الرّياضی منحصر بما ذكر وهو أنّ موضوعه الكمّ بقسميه وهو غير متحدّد فی النّفس بالمادّة وإن افتقر فی الخارج إليها مع ان موضوع بعض أجزائه وهو الهيئة متحدّد فی النّفس أيضاً لها ، وجوابه كما مرّ أنّ البحث عنه ليس من حيث جسميّته بل من حيث المقداريّة والأحوال الثّابتة له من جهتها حتّی أنّ البحث لايتبدّل بتبدّل جسميّته ، فالبحث حقيقة عن المقدار الّذی لايفتقر فی النّفس إليها ، وهذا الجواب كما تری صحيح غير مخلّ بشیء من قواعدهم كلزوم كون البحث فی العلم عن العرض الذّاتی لموضوعه وكونه مالايفتقر لحوقه إلی أمر اعمّ أو اخصّ . وأمّا الإلهی فإشكالاته متعدّدة وحلّها أصعب ، ونحن وإن حرّرناها بجوابها علی أبسط وجه إلّا انّا نعود إلی بعضها مع حلّه تتميما للكلام وتوضيحا لما أجملوه فی المقام فنقول :

إنّ **الجماعة** قد قرّروا أنّ بحث كلّ علم عن العرض الذّاتی لموضوعه وإنّ معناه ماذكر ، وانّ موضوع الإلهی هو الموجود من حيث هو مع أنّه يبحث عن مثل الواجب والعقول والنّفوس الفلكيّة والأمور العامّة والمادّة والصّورة والأكوان الأربعة والكمّ والمقدار ، وبحثه عنها إمّا عن وجودها أو عن أحوالها الأخری من كيفيّة الوجود أو غيرها وفی أكثر هذه الأبحاث مع التزام القواعد المذكورة يرد بعض الإشكالات .

منها ، البحث عن وجود العقل ومثله فإنّ المسئلة فيه إمّا انّ العقل موجود أو

بعض الموجود عقل ، فعلى الأوّل يلزم الإيرادات الثلاثة المتقدّمة ، وعلى الثانى يرد انّ العقل ليس من العوارض الذاتيّة للموجود لأنّه أخصّ منه .

وجوابه على ما تقدّم اختيار الثانى ومنع المنافاة بين الأخصيّة والعرضيّة الذاتيّة إذ المساواة بين الشّئ وعرضه الذاتى غير لازمة لجواز كونه أخصّ إذا لم يكن عروضه لأمر أخصّ قبل عروضه هنا لاجله ، إذ عروض العقل للموجود بتوسّط الجوهر . قلنا ، معروضه بعض الموجود وهو بمنزلة نوعه فالمراد به الجوهر فلا توسّط حتّى يخرج عن العرض الذاتىّ بالمعنى المشهور و أخذه بمعنى مالايفتقر لحوقه إلى تخصّص طبيعىّ أو تعليمىّ أو غيرهما قد ظهر فساده ، وقد حمله بعضهم على مصطلح البرهان أعنى ما يدخل المعروض أوجنسه فى حدّه ومفهومه مدّعيا أنّ كلّ مايبحث عنه فى الإلٰهى من الأقسام والعوارض عرض ذاتىّ للموجود بهذا المعنى ، إذ العقل محدود بالجوهر والجوهر بالموجود والمحدود بالمحدود بالشّئ محدود به والكلّى محدود بالمفهوم وهو ما وجد فى الذّهن ، فالموجود مأخوذ فى معناه لأنّه يعمّ الخارجىّ والذّهنى وعلى هذا فقولنا : «العقل موجود» بمنزلة « بعض العدد زوج » والظّاهر ثبوت التّلازم بين هذا المعنى والمعنى المشهور إذ كلّما يعرض لشئ يوخذ هذا الشّئ فى حدّه إن اوّلا وبالذّات فأوّلا وبالذّات وان ثانيا وبالتّبع فثانيا وبالتّبع ، فالجوهر لعروضه الموجود ابتداء بلاتوسّط شئ يوخذ فى حدّه كذلك العقل لعروضه له بتوسّط الجوهر يؤخذ فى حدّه كذلك كما تقدّم ، فلواشترط فى العرض الذّاتىّ أن يكون لحوقه للمعروض بدون واسطة للأخصّ كما هو المشهور لاشتراط أن يكون أخذه فى حدّه بدون واسطة ، فمراد البرهان من أخذ المعروض فى حدّه أخذه ابتداء لابواسطة الأخص فلا يكون العقل عرضا ذاتيّا بهذا المعنى للموجود بل الجوهر ، وعلى أىّ تقدير لاريب فى أنّ أخذ الموجود فى حدّه يصحّح عرضيته للجوهر بهذا المعنى لكونه بمنزلة جنسه. واحتمل بعضهم أن يجعل المسئلة انّ بعض الجواهر عقل ، أو ان الواجب أوّل ما صدر عنه عقل ، اوانه موجد الأشياء بتوسّط ، وعلى هذا يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم والمحمول عرضه الذّاتى ، وعلى الثّالث يثبت وجود

العقل تبعا ولا يخفى ما فيه هذا .

وقيل ، يمكن اختيار الاوّل ولافساد فيه من جهة الموضوع اذ ماجوّزوه من كون موضوع المسئلة نوعا لموضوع العلم إن عمّ نوع النّوع فالعقل كذلك وإلّا فيقول العقل وإن لم يكن عرضا ذاتيّا للموجود بالمعنى المشهور إلّا انّه عرض ذاتىّ له بالمعنى المذكور فى البرهان فيصحّ أن يجعل موضوعا للمسئلة ولامن جهة المحمول لأنّه بمنزلة الجنس للموضوع . وقد عرفت جواز محموليّته مع موضوعيّة العرض الذاتى ، فاطلاق القول بلزوم عرضيّة المحمول لموضوع المسئلة غيرلازم بل اللّازم أنّ لايتجاوز عمومه من عموم موضوع العلم ، ولوسلّم بتخصّص المحمول بالموضوع ليصير عرضا ذاتيّا له لوأخذ الوجود فى معنى العقلى حتى يرجع المسئلة إلى أنّ بعض موجود هو العقل متحقّق فى الخارج لكان الأمر أظهر .

وفيه بعد ما فى التّفرقة بين المعنيين للعرض الذّاتىّ على الشّقّ الثّانى إذانتفاء الأوّل يوجب انتفاء الثّانى وان كان الحقّ هو الشّقّ الأوّل المثبت للأوّل والثّانى انّ صحّة ذلك فرع جواز كون موضوع العلم محمول المسئلة وكون المراد من المسئلة إدخال شىء فى الموضوع وجواز ثبوت النّوعيّة والعرضيّة فى الواقع ومعلوميّته بهذا البحث من دون اشتراط ثبوتهما لنا قبله ، إذ العقل هنا نوع للموجود فى الواقع ، وبهذه المسئلة يظهر لنا نوعيّته والتزام جميع ذلك مخالف ظواهر قواعدهم ، فالأصوب اختيار الثّانى والتّوجيه بما ذكره .

ومنها ، البحث عن غير الموجود من احوال العقل فإنّه وإن صحّ بالنّظر إلى أنّ موضوع المسئلة قد يكون نوعا لموضوع العلم أوعرضا ذاتيّا له إلّا انّه لوعمّ ذلك نوع النّوع كما هو الحقّ لزم أن يصير مسائل العلوم بأسرها مسائل الإلٰهى ، إذ موضوعاتها لايخرج عن النّوعية والعرضيّة للموجود أوّلا أوثانيا . قلنا هذا وإن كان صحيحا ملتزما على قواعدهم إلّا انّ التّخصّص إذا بلغ إلى قسم مطلق أو مقيّد له مباحث كثيرة استحسنوا إخراجه من هذا العلم وجعله موضوعا لعلم منفرد يبحث فيه عن أحواله تسهيلا للضّبط وتنشيطا للنفس .

وقد يجاب بان ماجوّز من كون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم إذا لم يقيّد بقيد

عرضيّ وموضوع الطّبيعيّ مقيّد به فمباحثه خارجة عنه بخلاف مباحث العقل ومثله. وردّ بأنّ موضوع الرّياضيّ مطلق فهو كالعقل ومثله . والدّفع بأنّ موضوعه ليس هو الكمّ المطلق بل موضوع بعض أقسامه العدد وبعضها المقدار وبعضها النّغمات من حيث العدد و بعضها الأجسام من حيث المقدار ، والكلّ عرضيّ بالنّسبة إلى الموجود مردود بكون العدد والمقدار من أنواعه فلا يكونان عرضيّين له سواء وقعا موضوعين كما فى الأوّلين أو قيد الموضوع كما فى الاخيرين قبل الاقسام بأسرها عرضيّة . وإنّما أخرجوا المقولات وجعلوها بمنزلة أنواعه للضّرورة فيبقى الباقى على العموم إذ لا يلزم من جعل الكمّ بمنزلة النّوع فى بعض الأحكام أن يكون نوعه بمنزلة نوع النّوع وفساده على ما قرّرناه ظاهر .

ومنها ، البحث عن الكلّيّ والجزئيّ وأمثالهما وهو كالبحث عن العقل على وجهين ومثله إيراداً وجواباً ، ولا فرق إلّا فى التّعبير عنه بكونه من الأنواع وعنها بكونها من العوارض ، وحينئذ لابدّ على اختيار الوجه الأوّل أن يقال موضوع المسئلة قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم و يصحّح عرضيّتها الذّاتيّة مع أنّ عروض بعضها بواسطة الأخصّ بما ذكرناه لا بصرف العرض الذّاتيّ عن معناه المشهور إلى ما لا يتوقّف لحوقه على تخصّص الموضوعيّة لبعض العلوم الجزئيّة .

ومنها ، البحث عن الأكوان الأربعة والمقدار وهو أن تعلّق بأحوالها المتعلّقة بالمادّة فموضعه العلوم الجزئيّة فلا إشكال وإن تعلّق بوجودها ومثله ، فلمّا كان موضعه هذا العلم فيرد أنّ تخصيص الموجود عندها متجاوز عن تخصيص موضوع الطّبيعيّ والرّياضيّ فكيف يبحث عنها فى الإلٰهى ، وأيضا بحثه عن المفارقات فى الوجودين وهى مقارنة فيهما أو فى أحدهما. وجوابه كما مرّ أنّ المعتبر فى الإفتقار وعدمه جانب المحمول دون الموضوع ، والمحمول هنا ما لا يفتقر إلى المادّة من الوجود والوحدة وغيرهما فيجب أن يقع البحث عنه فى الإلٰهى الباحث عن المفارقات وإن كان موضوعه متعلّقا بالمادّة فى ذاته لخروجه عن المادّيّة بملاحظة الحيثيّة لا فى العلوم الجزئيّة الباحثة عن المفارقات ، وعلى هذا لو كانت المسئلة مثلاً أنّ بعض الموجود مقدار لابد أن يقال المقصود منه عكسه كما تقدّم ، وعلى

ما ذكر فحصّل الكلام أنّه يبحث فی هذا العلم عن احوال جميع أقسام الموجود و الأمور العامّة مالم يبلغ تخصّصها إلی حدّ موضوعات العلوم الجزئيّة سواء كانت تلك الأحوال وجودا أوغيره ، و إذا بلغ إلی ذلك فالبحث عمّا لايتعلّق بالمادّة كالوجود والوحدة و أمثالها يبقی علی حاله من كونه فی الإلٰهی و عمّا يتعلّق بها فی العلوم الجزئيّة . **فَقَدْ ظَهَرَ وَلاَحَ حِينَئِذٍ أنَّ الْغَرَضَ فِی هٰذا الْعِلْمِ أیُّ شَیْءٍ هُوَ** وهو البحث عن أحوال الموجود المنحصرة فی الثّلاثة .

ثمّ لما كان الجدل والسّفسطة مشاركين لهذا العلم فی الموضوع كما صرّح به فی البرهان بقوله : «والصّناعات المشتركة فی موضوع هذا العلم ثلاثة : الحكمة الأولیٰ والجدل والسّوفسطائيّة» أشار إلی الفرق بينهما بقوله : « **وهٰذا الْعِلْمُ يُشَارِكُ الجَدَلَ وَالسُّوفَسْطَائِيَّةَ مِنْ وَجْهٍ ويُخَالِفُهُمَا مِنْ وَجْهٍ وَيُخَالِفُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ وَجْهٍ** .

إعلم أنّ الجدل هو المؤلّف من المشهورات أو المسلمات ، والغرض منه إلزام الخصم وإقناع القاصر عن درك البرهان ، والمغالطة هی المؤلّف من الوهميّات وهی قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فی أمور غير محسوسة ، والغرض منها تغليط الخصم وإسكاته ، وأعظم الفوايد فی معرفتها أن يحترز عنها فی مقام البرهان ويردّها لو أوردها الخصم فی المناظرة والمغالطة ان قابل بمغالطته الحكيم فهو سوفسطائی ، و إن قابل بها الجدلی فمشاغبیّ . فالسفسطة المغالطة فی مقابلة الحكمة ، والمشاغبة المغالطة فی مقابلة الجدل ، فالسّوفسطائی يدّعی الحكمة وليس حكيما ، والمشاغبیّ يدّعی الجدل وليس جدليا ، وقد اشار إلی ذلك فی المنطق بقوله : « انّ المغالطين طائفتان سوفسطائیّ ومشاغبیّ » ، فالسّوفسطائی يترائی بالحكمة ويدّعی أنّه مبرهن ولايكون كذلك ، بل أكثر ماينالہ أن يظنّ به ذلك . وأمّا المشاغبیّ فهو الّذی يترائی بأنّه جدلیّ وإنّه إنّما ياتی فی محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك ، والحكيم بالحقيقة هو الّذی إذا قضیٰ بقضية يخاطب بها نفسه وغير نفسه انّه قال حقّا وصدقا فيكون قد عقل الحقّ عقلا مضاعفا ، وذلك لاقتداره علی تمييز بين الحقّ والباطل حتّی إذا قال قال صدقا ، فهذا هو الّذی إذا فكّر وقال أصاب ، وإذا سمع من غيره قولا

كاذبا أمكنه إظهاره ، والأوّل بحسب مايقول والثّانى بحسب مايسمع والمستفاد من كلامه هنا وفى المنطق أنّ السّوفسطائىّ المستعمل فى هذا المقام ليس منكر الضّروريّات كما هو المشهور بل من يترائى بالحكمة ويدّعى أنّه مبرهن وليس كذلك إمّا لأنّ مقدّماته كاذبة ويعتقد كذبها ومع ذلك يدّعى حقّيتها ، أولأنّها غير ثابتة عنده بالبرهان ولايعتقد حقّيتها وإن كانت فى الواقع حقّة ومع ذلك يدّعى حقّيتها عند النّاس ليعتقدوا فيه الحكمة والكمال ، وعلى هذا فكون كلّ سوفسطائىّ بهذا المعنى مغالطيا بالمعنى المشهور أى الّذى مقدّماته باطلة غير لازم لجواز حقّيتها فى الواقع كما ذكر ، وقس عليه حال المشاغبىّ فتقسيم الشيخ المغالطين إليهما مبنىّ إمّا على تعميم المقسم أوتخصيص القسم .

ثمّ من كذبت مقدّماته ولم يعلم بكذبها بل اعتقد صحّتها وأراد الحكمة دون اعتقاد النّاس فالظّاهر عدم كونه سوفسطائيّا كما يؤمى إليه ظاهر عبارته ، ثمّ الظّاهر أنّ مراده من الجدلىّ هنا هوالواقعى فهو غير من ذكره فى المنطق أى الّذى يترائى أنّه جدلىّ هذا .

والشيخ بعد ماذكر إنّ لهذا العلم المشاركة معهما ومخالفته لهما معا ولكلّ منهما على حدة بيّن المشاركة بقوله: **أمّا مُشارَكَتَهُمَا فلأنَّ مَا يُبحَثُ عَنْهُ فِى هَذا العِلْمِ لايَتَكَلَّمُ فِيهِ صَاحِبُ عِلْمٍ جُزْئىٍّ وَيتَكَلَّمُ فِيهِ الْجَدَلِىُّ وَالسُّوفَسْطَائِىُّ .**

وحاصله أنّ مسائل هذا العلم قد يكون بعينها مسائل السّفسطة والجدل فيشترك الثّلاثة فى المسئلة وإن لم يسمّ حكمة مالم يكن مبرهنة ، إذ لو أثبت بالمسلّمات أوالوهميّات لم يستحقّ اسم الحكمة بل سميّت جدليّة أوسفسطية .

قيل : لافايدة فى عدم تكلّم صاحب العلوم الجزئيّة فى بيان المشاركة .

قلنا : لعلّ الفايدة فيه دفع توهّم إيجابه لعدم تكلّمهما فيه من حيث تكلّمهما فيها ، وبتقرير آخر فايدته بيان جواز التكلّم فيها وفيه وعدم استلزام الأوّل لنفى الثّانى ، ثمّ كلامه الأوّل ظاهر فى بيان المشاركة والمخالفة بين الصّناعات الثّلاث لابين أصحابها ، وهذا الكلام فى عكسه والحقّ ثبوت التّلازم بينهما و تعلّق الغرض بهما معا ، إذ الملازمة بين صدق

الحكمة أو الجدل على مسئلة وبين صدق الحكيم أو الجدلى على صاحبها ثابتة من الجانبين، فثبوت الشّركة أو الفرق بين الأوّلين يستلزم ثبوته بين الآخرين وبالعكس وإن كان الفرق باغراض النّاظر و مقدّمات المسائل دون حقايقها ، فالغرض متعلّق بكلّ منهما مع استلزامه للآخر ولذا أخذ الشيخ تارة بالأوّل والأخرى بالآخر هذا .

وقيل : الغرض هو الثّانى دون الأوّل إذ الجدل والسّفسطة ليس علما على حدة حتّى يبيّن مشاركته أو مباينته للإلهى لانحصار العلم فى العلوم المتداولة والنّاظر فيها للإستكمال طبيعىّ أو فلسفىّ وللعليّة والترائى جدلىّ وسفسطىّ . فالغرض بيان النّسبة بينهم لا بينها فليحمل كلامه الأوّل على الثّانى ليحصل التّوافق .

قلنا : اختلاف الغرض بالإستكمال وعدمه ، والدّليل بالقطعيّة والظنيّة مع اتّحاد المتكلّم والمسئلة إن صلح للفرق وتغيّر التّسمية فيه صلح لهما فيهما أيضا ، بل الظّاهر ترتّب الأوّل على الثّانى وإلّا لم يصلح لهما فى شىء منهما ، فالتّفرقة فى الفرق غير معقولة . والحاصل أنّ اختلاف الغرض والدّليل مع وحدة النّاظر والمدلول إن انتهض حجّة للفرق انتهض فيهما و إلّا لم ينتهض فى شىء منهما . وبتقرير آخر التّغاير بالإعتبار إن كفى فى الفرق ثبت فيهما و إلّا لم يثبت فى شىء منهما ، وقيل بالعكس إذ الغرض بيان الفرق بين العلوم لا بين اربابها ، فمراد الشيخ من جهة المشاركة أنّ مسائل الجدل قد يكون بعينها مسائل هذا العلم ولا يختلفان فى الموضوع وجهة البحث ومن جهة المخالفة انّ شيئا من مسائله لا يكون من مسائل العلوم الجزئيّة بخلاف الجدل ، ويشير إلى هذا قوله : « ما يبحث عنه فى هذا العلم » وقوله : « الفيلسوف الأوّل » الخ وعلى ما ذكرناه حقيقة الحال فيه واضحة .

ثمّ بيّن المخالفة المطلقة بقوله : **وَأمَّا الْمُخَالَفَةُ فَلأنَّ الْفَيْلَسُوفَ الأوَّلَ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَيْلَسُوفٌ أوَّلٌ لا يَتَكَلَّمُ فِى مَسَائِلِ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ وَذَانِكَ يَتَكَلَّمَانِ** والخاصّة بالجدل بقوله : **وَأمَّا مُخَالَفَتُهُ لِلْجَدَلِ خاصّةً فَبِالْقُوَّةِ لأنَّ الْكَلامَ الْجَدَلِيَّ يُفِيدُ الظَّنَّ لا الْيَقِينَ كَمَا عَلِمْتَ**

فِي صِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ .

و قيل بينهما مخالفة بحسب الغاية أيضا ، فإنّ غاية الحكمة تكميل النّفس بحسب الحقيقة والواقع ، والغرض من الجدل عموم الإعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النّظام والخاصّة بالسّفسطة بقوله : **وَأَمَّا مُخَالَفَتُهُ لِلسُّوفِسْطَائِيَّةِ فَبِالإِرَادَةِ ، وَذَٰلِكَ لأَنَّ هَٰذَا يُرِيدُ الْحَقَّ نَفْسَهُ وَذَاكَ يُرِيدُ أَنْ يُظَنَّ بِهِ أَنَّهُ حَكِيمٌ يَقُولُ الْحَقَّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حَكِيماً** وقد أورد جميع ما ذكره هنا لبيان الفرق فى البرهان على وجه البسط حيث قال : « والحكمة الأولىٰ يفارق الجدل والسّوفسطائيّة فى الموضوع وفى مبدء النّظر وفى غاية النّظر وأمّا فى الموضوع فلأنّ الحكمة الأولىٰ إنّما ينظر فى العوارض الذّاتيّة للموجود والواحد ومباديهما ولاينظر فى العوارض الذّاتيّة لموضوعات علم علم من العلوم الجزئيّة ، والجدل والسّوفسطائية ينظران فى عوارض كلّ موضوع كان ذاتيّا أوغير ذاتىّ ولايقتصر ولا واحد منهما على عوارض الواحد والموجود ، فالحكمة الأولىٰ أعمّ من العلوم الجزئيّة لعموم موضوعها ، وهما أعمّ نظرا من العلوم الجزئيّة لأنّهما يتكلّمان على كلّ موضوع كلاما مستقيما أو معوجّا لكلّ بحسب صناعته ، وقد يفارقهما من جهة المبدء لأنّ الحكمة الأولىٰ إنّما يأخذ مباديها من المقدّمات البرهانيّة اليقينيّة ، وأمّا الجدل بمبدئه من المقدّمات الذّائعة المشهورة فى الحقيقة ، وأمّا السّوفسطائيه فمبدئها من المقدّمات المشبّهة بالذّائعة واليقنيّة من غير أن يكون كذلك فى الحقيقة ، وقد يفارقهما من جهة الغاية لأنّ الغاية فى الحكمة الأولىٰ إصابة الحقّ اليقين بحسب مقدور الإنسان ، وغاية الجدل الإرتياض فى الإثبات والنّفى المشهور تدرّجا إلى البرهان ونفعا فى المدينة ، وربما كانت غايتها الغلبة بالعدل ، وذلك العدل ربماكان بحسب المعاملة وربما كان بحسب النّفع والّذى بحسب المعاملة فان يكون الإلتزام واجبا ممّا يعلم و إن لم يكن اللّازم حقا ولاصوابا ، وأمّا الّذى بحسب النّفع فربّماكان بالحق وربماكان بالصّواب المحمود ، وغاية السّوفسطائية التّرائى بالحكمة والقهر بالباطل » .

وقال فى فن المغالطات : « ويشبه أن يكون بعض النّاس بل أكثرهم يقدّم إيثاره

لظن النّاس به انّه حكيم ولايكون حكيما على إيثاره لكونه فى نفسه حكيما ولايعتقد النّاس فيه ذلك ، وقد رأينا وشاهدنا فى زماننا قوما هذا وصفهم فإنّهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون ويدعون النّاس إليها ودرجتهم فيها سافلة ، فلما ظهر أنّهم مقصّرون وظهر حالتهم للنّاس أنكروا أن يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فايدة ، وكثير منهم لمّا لم يمكنه أن ينسب إلى صريح الجهل و يدّعى بطلان الفلسفة من الأصل وأن ينسلخ كل الإنسلاخ من المعرفة والفضل قصد **المشائين** بالثّلب وكتب المنطق بالعيب ، وأدلّتهم أنّ الفلسفة أفلاطونية وأنّ الحكمة سقراطيّة و أنّ الدّراية ليست إلّا عند **القدماء من الاوائل والفيثاغورثيين من الفلاسفة** ، وكثير منهم قال إنّ الفلسفة و إن كانت لها حقيقة ما فلا جدوى فى تعلّمها ، وإنّ النّفس الانسانيّة كالبهيمة باطلة ولاجدوى للحكمة فى العاجلة ، وأمّا الآجلة فلا آجلة ، ومن أحبّ أن يعتقد فيه أنّه حكيم وسقطت قوّته عن إدراك الحكمة أوعاقه الكسل والدّعه عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ، ومن هيهنا يبحث عن المغالطة الّتى يكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة .

فَصْلٌ فِى مَنْفَعَةِ هذَا الْعِلْمِ وَمَرْتَبَتِهِ وَإِسْمِهِ

وأمّا مَنْفَعَةُ هذَا الْعِلْمِ فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ قَدْ وَقَفْتَ فِى الْعُلُومِ الَّتِى قَبْلَ هذَا عَلَى أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ النَّافِعِ وَبَيْنَ الْخَيْرِ مَا هُوَ أى قد وقفت فيها من كتب آخر للشيخ أوغيره لعدم سبقه فى هذا الكتاب ومدّعى السّبق مطالب بالتعيين ، وقيل ستذكران الخير ما يتشوّقه الكلّ ولعلّه كان فى ذكره فظنّ سبقه أوكان مقدّما فى التصنيف و أخّره فى التّدوين وهوكما ترى . **وَأَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الضَّارِّ وَبَيْنَ الشَّرِّ مَا هُوَ** وقوله : **وَأَنَّ النَّافِعَ هُوَ السَّبَبُ الْمُوصِلُ بِذَاتِهِ إِلَى الْخَيْرِ وَالْمَنْفَعَةُ هُوَ الْمَعْنَى الَّذِى يُوصَلُ بِهِ** من الشّىء أى النّافع وفى بعض النسخ من الشرّ **إلى الْخَيْرِ** بيان للفرق المعلوم قبل هذا . ومحصّله أنّ النّافع هو الموصل إلى الخير كالدواء المصحّ والخير الموصل إليه كالصّحة والمنفعة الموصل به أى مايفضى اليها من التّسخين والتّبريد والتّفتيح والتّسديد فهوما يوصل به من الشّىء

أى النّافع وهو الدّواء أو الشّرّ وهو المرض إلى الخير أعنى الصّحّة ، وبما ذكره يظهر الفرق بين مقابلاتها ، إذ أحكام المتناقضات متناقضة ولذا لم يتعرّض له ، فالضّارّ الموصل إلى الشّرّ كما كالدّواء الممرض والشّرّ الموصل إليه كالمرض والمضرّة ما يفضى إليه من التّسخين والتّبريد . و تقييد الموصل يدلّ على أنّ الكلام فى النّافع بالذّات كما ذكر دون النّافع بالعرض كالوسائل إلى تحصيله .

فايدة : اعلم انّ خير كلّ شىء مايشتاقه ويبتهج به من كماله وهو إمّا مطلق يتشوّقه الكلّ وهو المقصود من الإيجاد وغاية الغايات ، وما هو إلّا العلم وشرايف الأخلاق عند قوم وما يتبعها من الإبتهاجات العقليّة واللّذات الحقيقيّة عند آخرين ، و إمّا مضاف يختلف بالنسبة إلى الأشخاص ككلّ مأمول لآمل ومعشوق لعاشق ومحبوب لحبيب ومراد لمريد وغير ذلك من المستلذّات المسمّات بالخيرات فى المحاورات فإنّها يختلف بالقياس إليهم . إذ قد يكون شىء واحد محبوبا لشخص مكروها لآخر، وأيضا الخير إمّا خير بالذّات وهو ما فى نفسه كمال ولذّة وإن كان إضافيّا ، أو بالعرض وهو الوسيلة إليه من دون مطلوبيّة له لذاته وهو النّافع المذكور ، وجعله مقابلا للخير مبنىّ على تخصيصه بالأول أى الخير بالذّات ، ثمّ انّ الأحقّ باسم الخير المطلق وبالذات ماهو صرف الخير والكمال ولايشوبه شبهة ونقصان وماهو إلّا الواجب الحقّ لانّه محض الخيريّة والكمال وتامّهما فوق التّمام و يزيد على غير المتناهى منهما بقدر غير متناه وهو خير للكلّ بدون اختصاص بالبعض ، إذ الخير لكلّ شىء كماله وكماله مايكمله من وجوده وصفاته التّابعة له ، وكلّها فائضة منه تعالى ، ومفيض الخير على الشّىء أحقّ بالخيريّة له من المفاض ، على أنّ كمال الشّىء لوكان مايكمّله ومكمّل كلّ شىء ليس إلّا موجد الكلّ ومبدءه ، فهو حقيقة الخير والكمال للكلّ ، و إذ اشتاق كل شىء إلى وجوده وفضايله فهو إلى مفيضهما أشوق ، فالكلّ بجبلّته شائق إليه تعالى وهو الخير والكمال المطلق لذاته وله ، وغيره خيرات جزئيّة وكمالات نسبيّة وكل خير وكمال مندمج فيه على وجه مقدّس عن وصمة النّقص والتّركيب ، وكل خير دونه ربما كان شرًّا إضافيّا وبالعرض . وأمّا الشّرّ المحض فلا

وجود له إذ الشّرور أعدام والخيرات وجوداتها، فصرف الوجود المقدّس عن شوايب العدم هو الخير المحض وصرف العدم هو الشرّ المحض ولا وجود له، والوجودات الامكانية كلّما كان فی سلسلة الصّدور إليه تعالى أقرب كان خيريّته أتمّ وأغلب.

ثمّ ظاهر **بعض الحكماء** ترادف السّعادة للخير والأظهر أنّها وصول كلّ شخص بإرادته إلى كماله الكامن فی جبلّته فهی يختلف بالنّسبة إلى الأشخاص والخير لا يختلف ولها تقسيمات وفی تعيينها وحصولها فی النشأتين أو النّشأة الباقية فقط اختلافات حرّرناها مع تحقيق الحقّ فی جامع السعادات **وإذْ قَدْ تَقَرَّرَ هذا فَقَدْ عَلِمْتَ أنَّ الْعُلُومَ كُلَّهَا تَشْتَرِكُ فِی مَنْفَعَةٍ وَاحِدَةٍ وَهِیَ تَحْصِيلُ كَمَالِ النَّفْسِ الإنسانِيَّةِ بِالْفِعْلِ تَهيِئَةً إيّاهَا لِلسّعادَةِ الأخْرَوِيَّةِ** «تهيئة» إمّا بالضّمير فهو خبر بعد خبر بحذف العاطف لقوله «هی» أی تلك المنفعة تحصيل كمال النّفس وإعداد ذلك للكمال إيّاها أی تلك النفس، أو بدونه فيحتمل الخبريّة والعليّة للتحصيل، وفی بعض النّسخ «مهيّئة» فيكون حالا، وفی بعض النّسخ «لها» بدل «إيّاها» والضّمير أيضا للنّفس ولا يتغيّر المعنی. ثمّ ظاهر هذا الكلام أنّ تحصيل الكمال منفعة العلوم والخير الّذی توصل إليه سعادة الآخرة أی البهجة الّتی لها بعد خراب البدن، وعلى هذا يحصل التّفرقة بين النّافع أعنی العلوم والمنفعة أعنی الكمال الّذی يحصل فيها والخير الّذی يوصل منها إليه تلك المنفعة وهو السعادة الأخرويّة. وقيل ليس فی الآخرة كمال يحصل من العلوم بل العلوم بأنفسها فی الآخرة هی الكمال الّذی يلتذّ به وحينئذ يتحد النافع والمنفعة اعنی العلوم والكمال وان كانت السعادة مغايرة لها وعلى هذا لا يلتذّ النّفس بها فی الدّنيا لاشتغالها بالمحسوسات وتدبير البدن، ومراد **الشيخ** أن تحصيل العلوم سبب لبقائها المقتضی لكونها سعادة فی الآخرة فيصحّ إطلاق المنفعة عليه بهذا الإعتبار. وقيل العلوم بأنفسها لذّة وسعادة فی الآخرة وعلى هذا يتّحد الكلّ.

والحقّ أنّ المعارف الحقّه والأخلاق الفاضلة من حيث هی سعادة لكونها مطلوبة لذاتها إلّا ان ما يترتّب عليها من حبّ الله وأنسه والبهجة الفعليّة واللّذّة المعنويّة مغاير لها

بالإعتبار ومطلوبيّته لذاته أشدّ وأقوىٰ فهو باسم الخير والسّعادة أولى وأحرى و إن كان الكلّ خير أوسعادة، وبذلك يحصل الجمع بين مقالات الطوائف فى تعيينها . ثمّ الظاهر كما يفيده إطلاق العبارة انّ كلّ علم ولوكان آليـًا يوجب السّعادة إذ يحصل به ضرب من الفعليّة الموجبة لنحو من الكمال المقتضى لنوع من السّعادة وذمّ بعض العلوم كالسّحر والنّجوم راجع إلى جهات خارجة عن ذاته .

قيل : النّفس بعد خراب البدن يفارق الوهم والخيال فلا ينفعه إلّا الأخلاق الفاضلة والعلوم الكلّيّة الّتى لايفتقر دركها اليهما، وأيضا غيرها كلاًّ أوبعضا يفيد الظنّ وهو لاينفع فى الآخرة إذ النافع فيها اليقين .

قلنا : على ما ثبت فى الشّريعة الحقّة من المعاد الجسمانى وتعلّق النفوس بالقوالب المثالية قبله لااشكال لعود المدارك الوهميّة والخياليّة ولاإشكال أيضا على ما ذهب إليه الشّيخ وأتباعه من أنّ النّفوس الغيرالكاملة إذا فارقت وقد رسخ فيها ماخوطب به العامّة من العقائد ولم يكن لهم من العقول والنّفوس الكاملة جاذب إلى الفوق تعلّقت بأجرام سماويّة يقوم بها المتخيّلة فيشاهد ما سمعته فى الدّنيا من أحوال القبر والبعث وما صوّر لها فيها من الثّواب إن كانت نقيّه ومن العقاب ان كانت رديّة ، إذ الصور الخياليّة أقوى تأثيرا من الحسيّة كما يظهر من الرّويا سيّما لمن قويت قويـه المتخيّلة . وعلى هذا يكون لها قوى مدركة للجزئيّات فيدرك العلوم الجزئيّة اليقينيّة أوالظنيّـه على ما أدركتها فى الدّنيا فينتفع بها ويكتسب لأجلها نوع سعادة .

فان قيل : الأنفس الكاملة يتخلّص من التعلّق فكيف يدرك الجزئيّات ؟

قلنا : يدركه بوجه كلّى أولارتسامها فى بعض المدارك يشاهدها بعلم حضورىّ .

لكنَّهُ إذا فُتِّشَ فِي رُؤُسِ الْكُتُبِ عَنْ مَنْفَعةِ الْعُلُومِ لَمْ يَكُنِ الْقَصْدُ مُتَّجِهاً إلَىٰ هٰذا الْمَعْنىٰ أى تحصيل الكمال المؤدّى إلى سعادة الآخرة **بَلْ إلىٰ مَعُونَةِ بَعْضِها فِي بَعْضٍ** وحاصله أنّ المنفعة بهذا المعنى و إن كانت حاصلة لجميع العلوم إلّا انّ قصد المشتغلين بها ليس متّجها إليه بل إلى إعانة بعضها على تحصيل

بعض وإطلاق لفظة «المنفعة» ينصرف إليه غالباً **حَتّىٰ يَكُونَ مَنْفَعَةُ عِلْمٍ مَا هُوَ مَعْنًى يَتَوَصَّلُ مِنْهُ** أى من ذلك المعنى **إِلىٰ تَحْقِيقِ عِلْمٍ آخَرَ غَيْرِهِ** ولفظة «من» بمعنى «البا» فلا يرد انّ الموصل منه هو النّافع نفسه وهوعلم ماهنا دون منفعته وهو ما فيه من المعنى المفضى إلى تحقيق علم آخر لانّه الموصل به. و يمكن أن يقال الإيصال وان كـان من النّافع إلّا انّ التّوصّل وهوالتّلطّف فى الوصول من المنفعة فالمتوصّل منه هوالموصل به لاالموصل منه.

وَإِذَا كَانَتِ الْمَنْفَعَةُ بِهٰذَا الْمَعْنَىٰ المذكور فى الكتب وهوالمعونة **فَقَدْ يُقَالُ قَوْلاً مُطلقاً وَقَدْ يُقَالُ قَوْلاً مُخَصَّصًا فَأَمَّا الْمُطْلَقُ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ النَّافِعُ مُوصِلاً إِلىٰ تَحْقِيقِ عِلْمٍ آخَرَ كَيْفَ كَانَ، وَأَمَّا الْمُخَصَّصُ فَأَنْ يَكُونَ النَّافِعُ مُوصِلاً إِلىٰ مَا هُوَ أَجَلُّ مِنْهُ وَهُوَ** أى الأجلّ **كَالْغَايَةِ لَهُ** أى للنّافع، **إِذْ هُوَ** أى النّافع **لِأَجْلِهِ** أى لاجل الأجلّ **بِغَيْرِ انعِكَاسٍ** ومحصّله أنّ المنفعة بمعنى المعونة لها اعتباران: عامّى وهو أن لايقيّد فيه النّافع بكونه أدون من الموصل اليه بل أخذ مطلقا، وخاصّى وهو أن يقيّد به، فعلى الأوّل يكون للإلٰهى منفعة على الوجه الثّالث من الوجوه الثّلاثة الآتية، وعلى الثّانى لامنفعة له أصلا لأنّه أجلّ العلوم بأسرها، وعلى هذا يقال: المنطق نافع فيه بخلاف عكسه. و إلى ذلك اشار بقوله:

فَإِذَا أَخَذْنَا الْمَنْفَعَةَ بِالْمَعْنَى الْمُطْلَقِ كَانَ لِهٰذَا الْعِلْمِ مَنْفَعَةٌ وَإِذَا أَخَذْنَا الْمَنْفَعَةَ بِالْمَعْنَى الْمُخَصَّصِ كَانَ هٰذَا الْعِلْمُ أَجَلَّ مِنْ أَنْ يَنْفَعَ فِي عِلْمٍ غَيْرِهِ بَلْ سَائِرُ الْعُلُومِ يَنْفَعُ فِيهِ. ثمّ الإعتباران يقعان فى الذّوات أيضا، فعلى الأوّل يقال انتفع الرّعية من الملك والفرس من الفارس، وعلى الثّانى لايقال ذلك بل إنّما يقال عكسه فقط. ولما ظهر من كلامه أنّ لهذا العلم على الإطلاق الأعمّ منفعة، والمنفعة يشبه الخدمة، والخدمة يوجب الخسّة فربّما يتوهّم لزوم كونه أخسّ ممّا ينفعه وهوباطل لأنّه أشرف العلوم فدفع ذلك بقوله:

لٰكِنَّا إذَا قَسَمْنَا الْمَنْفَعَةَ الْمُطْلَقَةَ إلىٰ أقسامِهَا كَانَتْ ثَلاثَةَ أقسامٍ : قِسْمٌ يَكُونُ الموصلُ مِنْهُ أى النّافع لأنّه الّذى يوصل منه إلى المطلوب كما ظهر، ويمكن إرجاع ضمير « منه » إلى قوله « قسم » والمعنى حينئذ قسم يكون النّافع الموصل من هذا القسم **مُوصِلاً إلىٰ مَعْنَىً أجَلَّ مِنْهُ ، وَقِسْمٌ يَكُونُ الْمُوصِلُ مِنْهُ مُوصِلاً إلىٰ مَعْنَىً مُسَاوٍ لَهُ ، وَقِسْمٌ يَكُونُ الْمُوصِلُ مِنْهُ مُوصِلاً إلىٰ مَعْنَىً دُونَهُ وَهُوَ أنْ يُفِيدَ فِي كَمَالٍ دُونَ ذَاتِهِ** أى كون الموصل من هذا القسم موصلا هوأن يفيد فى كمال أنزل من ذات ذلك الموصل فايصاله يرجع إلى معنى الإفادة **وَهٰذَا** أى الموصل فى هذا القسم أو كونه موصلا **إذا طُلِبَ لَهُ إسْمٌ خَاصٌّ كَانَ الأوْلىٰ بِهِ** أى بهذا الإسم **الإفاضَةُ والإفَادَةُ وَالْعِنَايَةُ وَالرياسَةُ** والمراد بها ظاهرها على الثّانى ومشتقّاتها على الأوّل **أوشَىءٌ مِمّا يُشْبِهُ هٰذا إذَا اسْتَقْرَيْتَ الألْفَاظُ الصَّالِحَةُ فِي هَذا الْبَابِ عَثَرَ عَلَيْهِ** الجارّ والمجرور صفة لقوله : « شىء » وكذا الشّرط أو هو صفة للمجرور وقوله : « عثر عليه » جواب للشّرط **وَالْمَنْفَعَةُ الْمُخَصَّصَةُ** أى بالإطلاق الأخصّ **قَرِيبَةٌ مِنَ الْخِدْمَةِ** إذ يقع السّافل فى العالى يرجع إليها **وَأمّا الإفَادَةُ الَّتِي تَحْصُلُ مِنَ الأشْرَفِ فِي الأخَسِّ** كما هوفى القسم الثالث من أقسام الاطلاق العامىّ. **فَلَيْسَ يُشْبِهُ الْخِدْمَةَ وَأنْتَ تَعْلَمُ أنَّ الخَادِمَ يَنْفَعُ الْمَخْدُومَ وَالْمَخْدُومَ أيضاً يَنْفَعُ الخَادِمَ أعْنِى الْمَنْفَعَةَ إذَا أخِذَتْ مُطْلَقَةً وَيَكُونُ نوع كُلِّ مَنْفَعَةٍ وَوَجْهُهُ الخَاصُّ نَوعاً آخَرَ فَمَنْفَعَةُ هٰذا العِلْمِ الَّذِى بَيَّنَّا وَجْهَهَا هِىَ إفَادَةُ الْيَقِينِ بِمَبَادِى الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ وَالتَّحْقِيقُ لِمَاهِيَّةِ الأمُورِ الْمُشْتَرَكَةِ فِيهَا، وَإنْ لَمْ يَكُنْ مَبَادِىءَ ، فَهٰذَا إذَنْ مَنْفَعَةُ الرَّئِيسِ لِلْمَرْؤُوسِ وَالْخَادِمِ لِلْمَخْدُومِ** قوله : « اعنى المنفعة » الخ تقييد لنفع كلّ من الخادم والمخدوم للآخر أو تفسير له ، وعلى التّقديرين جواب الشّرط إمّا محذوف لدلالة ما قبله عليه أومذكور هوقوله

«فمنفعة» أو «فهذا» وعلى التّقادير المراد بنوع المنفعة ، إما أحد الثّلاثة من أقسام المنفعة المطلقة حتىّ يرجع مغايرتهما النّوعيّة إلى مغايرة النّافعين بالإستعلاء والتّسفّل دون مغايرة المنفعتين فى الحقيقة وان تلازمتا فى الواقع ، أونفس المنفعة وحقيقة الّتى لكلّ منهما حتّى يرجع المغايرة إلى الثّانية ، وعلى التّقديرين قوله : «ووجهها الخاصّ» إمّا تفسير للنّوع بمعناه المقصود أوالمراد به معناه الآخر ، ومعنى العبارة على كلّ من هذه التّقادير ظاهرة فعلى التّقييد والحذف وحمل النّوع ومعطوفه على المعنى الأوّل معناها أنّ كلاّ من الخادم والمخدوم إنّما ينفع الآخر إذا أخذت المنفعة مطاقـة وتغايرت المنفعتان بنوعى الإستعلاء والتّسفّل . وقوله : «فمنفعة» الخ تفريع على ذلك أى وإذا كان كذلك فمنفعة هذا العلم الّذى بيّنا وجهها من أنّها على سبيل الإستعلاء وذكرنا أولويّة تسميتها بالإفاضة ونحوها هى إفادة اليقين بمبادى العلوم الجزئية ليصير به تامّة بتتميم براهينها وتحقيق موضوعاتها ، والتحقيق لماهيّة الأمور المشتركة فيها أى فى العلوم الجزئيّة وإن لم يكن مبادى . والأوّل إشارة إلى المبادى التّصديقيّة ، والثّانى إلى تعريفات الأمور العامّة المشتركة فى العلوم بأسرها باعتبار استعمالها فيها أوصدقها على موضوعاتها كالوجود وهى من قبل المبادى التّصوّريّة سواء كانت منها أم لا ، والأمر المشترك الّذى ليس منها مايستعمل فى العلوم للإفادة والإستفادة ومثله كثير . ثم فرّع على ذلك بأنّ هذه المنفعة منفعة الرّئيس للمرئوس والخادم للمخدوم الخ وعلى جعل قوله : «فمنفعة هذا العلم» الخ جوابا للشّرط معناها إنّا ذكرنا انّ المنفعة المطلقة على ثلاثة وجوه مختلفة بالنّوع وإذا أخذت مطلقة وحصل التّمايز بين أنواعها ووجوهها كان منفعة هذا العلم الخ ولوجعل قوله : «فهذا» جوابا للشّرط كان «الفاء» فى قوله : «فمنفعة هذا العلم» للتّعقيب وعلى المعنى الآخر للنّوع معناها إذا أخذت المنفعة مطلقة وكان نوع كلّ من منفعتى الخادم والمخدوم فى نفسه مغاير النّوع الآخر بأن يرجع أحدهما مثلا إلى تحقيق الموضوع والآخر إلى المعونة فى التّحصيل مع مغايرتهما أيضا بالإستعلاء والتّسفّل كان منفعة هذا العلم الخ . وقد أشرنا إلى ثبوت التّلازم بين المغايرتين إذ اختلاف النافعين بالعلّو والتّسفّل يستلزم اختلاف نفعهما نوعا و

بالعكس ، وعلى ما ذكر محصّل كلامه فى دفع التوهّم المذكور أنّ المنفعة الّتى لهذا العلم هى المطلقة الّتى بمعنى الإفادة على سبيل الاستعلاء ، فليست بمعنى الخدمة الموجبة للأخسيّة وفى بعض النسخ وقع لفظة «بل» بدل «لكنّا» وعلى هذا لايكون استدراكا لدفع التوهّم بل رقبا عمّا نفاه عن هذا العلم من المنفعة المخصّصة بنفى قسمين من المطلقة أيضا عنه .

ثمّ لمّا ذكر أنّ منفعة هذا العلم للعلوم الجزئيّة كمنفعة الرّئيس للمرئوس والمخدوم للخادم علّل ذلك بأنّ نسبة العلم إلى العلم كنسبة المعلوم إلى المعلوم ، فنسبة هذا العلم إلى العلوم الباقية كنسبة المعلوم به إلى المعلوم بها وهى نسبة المبدئيّة فيكون هذا العلم مبدء لها والمبدء رئيس ومخدوم وإلى ذلك أشار بقوله : **إِذْ نِسْبَةُ هٰذَا الْعِلْمِ إِلَى الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ نِسْبَةُ الشَّيْءِ الَّذِى هُوَ الْمَقْصُودُ مَعْرِفَتُهُ فِى هٰذَا الْعِلْمِ** أى المعلوم به كالواجب والعقول وغير ذلك **إِلَى الْأَشْيَاءِ الْمَقْصُودِ مَعْرِفَتُهَا فِى تِلْكَ الْعُلُومِ فَكَمَا أَنَّ ذَاكَ** أى الشّىء المقصود فيه معرفتها **مَبْدَءٌ لِوُجُودِ تِلْكَ** أى الأشياء المقصودة معرفتها فيها **فَكَذٰلِكَ الْعِلْمُ بِهِ** أى بالشّىء المذكور **مَبْدَءٌ لِتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِتِلْكَ** أى بالأشياء المذكورة .

ولمّا بيّن منفعته أشار إلى مرتبته بقوله : **وَأَمَّا مَرْتَبَةُ هٰذَا الْعِلْمِ فَهُوَ أَنْ تَتَعَلَّمَ بَعْدَ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالرِّيَاضِيَّةِ ، أَمَّا الطَّبِيعِيَّةُ فَلِأَنَّ كَثِيراً مِنَ الْأُمُورِ الْمُسَلَّمَةِ فِى هٰذَا مِمَّا يَتَبَيَّنُ فِى الْعِلْمِ الطَّبِيعِىِّ مِثْلُ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ وَالتَّغَيُّرُ** عطف تفسير للكون والفساد **وَالْمَكَانِ وَالزَّمَانِ وَتَعَلُّقِ كُلِّ مُتَحَرِّكٍ بِمُحَرِّكٍ وَانْتِهَاءِ الْمُحَرِّكَاتِ إِلىٰ مُحَرِّكٍ أَوَّلَ وَغَيْرِ ذٰلِكَ .**

وهذا التّعليل مردود بانعكاسه إذ مبادى العلمين أيضا يؤخذ منه ، والأظهر تعليله بأقدميّة المحسوسات وأعرفيّتها بالنسبة إلينا ، فالأنسب بباب الوضع والتّعليم تقديم أحوالها وإن كان هذا مقدّما على غيره من حيث الذّات والشّرافة .

وَأمّا الرِّيَاضِيَّةُ فَلِأنَّ الْغَرَضَ الأقصٰى فِى هٰذا الْعِلْمِ هُوَ مَعْرِفَةُ تَدْبِيرِ البَارِئِ أى فعله فقوله : **وَمَعْرِفَةُ الْمَلائِكَةِ الرُّوحَانِيَّةِ وَطَبَقَاتِهَا وَمَعْرِفَةُ النِّظَامِ فِى تَرْتِيبِ الأفْلَاكِ** عطف تفسيرى لـه و يمكن أن يكـون من عطف الخاصّ على العامّ ، قيل أراد بالأقصويّة الإضافيّة إذ معرفة البارى بذاته أجلّ من معرفة تدبيره ، وفيه انّه بسيط الذّات ولامبدء له فلا حدّ له ولا برهان فلا يمكن معرفته بذاته من طريق النّظر وإمكانه بالمشاهدة لوصحّ فإنّما هو من طريق المجاهدة ولايحصل إلّا لمن تجرّد عن جلباب البدن وعلايقه فلامدخليّة له فى المقام ، فمعرفته بالنّظر إنّما هو من طريق الأثر وملاحظة الحضرة الإلٰهيّة أى ملاحظة عجائب قدرته المنبعثة عن حاقّ ذاته بذاته ، فالعلم بفعله الّذى هو العالم بأسره لكونه رشحا منه ومثالا لذاته ودليلا عليه ومجلاة له هو الغرض الأقصٰى . وهذا النّحو من المعرفة ليس بأقلّ من معرفة الشّى بحدّه ، ولذا قيل : «القوى يعرف بأفا عيلها» ، وصرّح الشّيخ فى الحكمة المشرقية بأنّ بعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذّهن بصورها إلى حاقّ الملزومات وتعريفاتها لاتقصر عن التعريف بالحدود .

وَلَيْسَ يُمْكِنُ أنْ يُتَوَصَّلَ إلَيْهِ إلا بِعِلْمِ الْهَيْئَةِ لأنّه المعرف لأحوال الأفلاك وترتيبها **وَعِلْمُ الْهَيْئَةِ لا يُمْكِنُ أنْ يُتَوَصَّلَ إلَيْهِ إلّا بِعِلْمِ الْحِسَابِ وَالْهَنْدَسَةِ . وأمّا الْمُوسِيقَى وَجُزْئِيَّاتُ الرِّيَاضِيَّاتِ وَالْخُلْقِيَّاتِ وَالسِّيَاسَةِ فَهِىَ تَوَابِعُ غَيْرُ ضَرُورِيَّةٍ فِى هٰذا الْعِلْمِ**

ثمّ لما علّل الشّيخ بعدية الإلٰهى عن العلمين بتبيين بعض مسلماته فيهما وقد سبق منه أنّ مبادى ساير العلوم يصحّح منه كان هنامظنّة السّؤال بلزوم الدور فأر ، اد أن يذكره بجوابه فقال : **إلّا إنَّ لِسَايِلٍ أنْ يَسْألَ فَيَقُولَ إنَّهُ إذا كَانَتِ الْمَبَادِئُ فِى عِلْمِ الطَّبِيعَةِ وَالتَّعَالِيمِ إنَّما يُبَرْهَنُ فِى هٰذا الْعِلْمِ** كما ذكره سابقا **وَكَانَتْ مَسَائِلُ الْعِلْمِينِ يُبَرْهَنُ بِالْمَبَادِئُ** الّتى هى مسائل الإلٰهى فيلزم

توقّف مسائلهما على مسائله **وَكَانَتْ مَسَائِلُ ذَيْنِكَ الْعِلْمَيْنِ تَصِيرُ مَبَادِى لِهٰذَا الْعِلْمِ** كما ذكره هنا **كَانَ ذٰلِكَ بَيَاناً دَوْرِيّاً وَيَصِيرُ آخِرُ الْأَمْرِ بَيَاناً لِلشَّيْءِ مِنْ نَفْسِهِ** وتوضيح الدّور أنّ مبادى العلمين أعنى موضوع مسائلهما أو مبدئه اوبعض مقدّمات براهينها مما لايتوقّف عروضه للموضوع على المادّة إنّما يثبت فى الإلٰهى فهى من مسائله وإن أمكن فرض مبدء يلزم بعض مطالبه وبراهين مسائله فلا يكون فيه مسئلة فسائلهما المتوقّفة عليها متوقّفة على مسائله ، ففى قول الطّبيعىّ : «الفلك مستدير» إثبات وجود الفلك ومبدءه أعنى الواجب وبعض مقدّمات براهين المسئلة أى البساطة من مسائل الإلهى ، فهذه المسئلة الطّبيعيّة متوقّفة على تلك المسائل الإلٰهيّة فلو كانت مسائلهما أيضا مبادى لمسائلة كما ذكره هنا يلزم الدّور ، إذ يصدق توقّف مسائلهما على مسائله مع عكسه وهو دور ظاهر . ولنمهّد أوّلا مقدمة ثمّ نأتى بشرح أجوبة الشّيخ و هى أن تعاكس علمين فى المبدئيّة أى مبدئيّة كلّ منهما للآخر يتصوّر على وجوه :

١) أن يكون كلّ مسئلة من كلّ منهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر .

٢) أن يكون كلّ مسئلة من كلّ منهما مبدء لبعض مسائل الآخر .

٣) أن يكون كلّ مسئلة من أحدهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر وكلّ مسئلة من الآخر مبدء لبعض مسائل الأوّل أوبعض مسائله مبدء لكلّ مسائل الأوّل أو بعضها

٤) أن يكون كلّ مسئله من أحدهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر وجميع مسائل الأخر مبدء لجميع مسائل الأوّل على التّوزيع دون الإستغراق المذكور .

٥) أن يكون جميع كلّ منهما مبدء لجميع الآخر لاعلى الإستغراق المذكور بل على التّوزيع إمّا مع وقوع معلول معين مبدء له بلا واسطة اوبدونه .

٦) أن يكون جميع مسائل أحدهما مبدء لجميع مسائل الآخر على التّوزيع ، وكلّ مسئلة من الآخر مبدء لبعض مسائل الأوّل أو بعض مسائله مبدء لبعض مسائله . سواء كان هذا البعض ممّا وقع مبدء له أوّلا أم لا .

٧) أن يكون كلّ مسئلة من أحدهما مبدء لبعض مسائل الآخر وهذا البعض مبدء

لكلّ مسائل الأوّل أو بعضها أو البعض الآخر من الآخر مبدء لأحدهما .

٨) أن يكون بعض مسائل أحدهما مبدء لكلّ مسائل الآخر و بعض مسائل الآخر مبدء للبعض المبدء من الأوّل أو بعض آخر منه .

٩) أن يكون بعض مسائل أحدهما مبدء لبعض مسائل الآخر و هذا البعض مبدء للبعض المبدء أو بعض آخر من الأوّل أو بعض آخر من الآخر مبدء لأحدهما منه .

و أنت تعلم أنّ الدّور يلزم فی جميع هذه الوجوه إلّا فی الإحتمالين الأخيرين من التّاسع والإحتمال الآخر من الثّلاثة السّابقة عليه ، ولزوم الدّور علی الإحتمال الأخير من الخامس لأجل أنّه لو فرض مبدئيّة كلّ مسئلة من علم لمسئلة من آخر و مبدئيّة كلّ مسئلة من الآخر لمسئلة من الأوّل غير المسئلة الّتی فرضت مبدء لها حتّی يكون صدق مبدئية الجميع للجميع من الجانبين لذلك ، فإن فرض عدم تناهی مسائل كلّ من العلمين وذهاب سلسلة المبدئيّة وذی المبدئيّة إلی غير النّهاية من دون انقطاع لزم التّسلسل ، ومع التناهی والإنقطاع كما هو الواقع يلزم بالاخرة افتقار المسئلة إلی نفسها ولو بوسائط كثيرة فيلزم الدّور إذا فرضنا مسائل أحدهما ثلاثة وهی ا ب ج ومسائل الآخر أيضا ثلاثة هی و ه ز وفرضنا مبدئيّة الثّلاثة الأخری علی الترتيب المذكور وفرضنا العكس علی العكس يكون ز مبدء لـ«ا» و «ا» كان مبدء لـ«د» و ی لـ«ج» و «ج» لـ«ز» فيكون «ز» مبدء لنفسه بأربعة وسائط فيلزم الدّور ، وقس علی ذلك ساير الأعداد و إن بلغت آلاف ألوف .

و إذ عرفت ذلك ، فاعلم انّ الشّيخ أجاب عن هذا السؤال بأجوبة ثلاثة كما فهمه الناظرون بأن مهّد ثلاث مقدّمات ثم اجرائها فی دفعه والكن أخلّ بالتّرتيب كما يشير إليه فأشار إلی الأوّل بعد قوله **وَالَّذِی يَجِبُ أنْ يُقَالَ فِی حَلِّ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ هُوَ مَا قَدْ قِيلَ وَشُرِحَ فِی كِتَابِ** البرهان فی الفصل التّاسع من المقالة الثّانية منه ، **وَإنَّمَا نُورِدُ مِنْهُ مِقْدَارَ الْكِفَايَةِ فِی هٰذَا الْمَوْضِعِ** بقوله : **فَنَقُولُ إنّ الْمَبْدَءَ لِلْعِلْمِ لَيسَ إنَّمَا يَكُونُ مَبْدَءً لِأنَّ جَمِيعَ الْمَسَائِلِ** لهذا العلم **تُسْتَنَدُ فِی بَرَاهِينِهَا إلَيْهِ** أی إلی هذا المبدء **بِفِعْلٍ** بلا واسطة **أو قوّةٍ** بواسطة .

بَلْ رُبَّمَا كَانَ الْمَبْدَءُ مَأخُوذاً فِى بَرَاهِينِ بَعْضِ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ دون بعض آخر. ومحصّله أنّ المبدء للعلم لايجب أن يكون مبدء لجميع مسائله بل يجوز مبدئيّته للبعض فيجوز أن يكون مسئلة من السّافل مبدء لمسئلة من العالى وبالعكس من غير تعاكس بينهما فى المبدئيّة فلا دور كما علم فى المقدّمة . والتّوضيح أنّ مبادى العلم قد يكون مبادى لجميع مسائله فيكون من المبادى المشتركة الّتى لايجوز أن يثبت فيه إذلو ثبت فيه صارت مسئلة منه ، والغرض توقّف جميع مسائله إليها فيلزم مبدئيّة الشّىء لنفسه فلابدّ أن يكون بيّنة اومبيّنه فى علم آخر بلاتوقّف على شىء من مسائل العلم الأوّل و إلّا لزم الدّور إذ الفرض توقّف جميع مسائله عليها وقد يكون مبادى لبعض مسائله وحينئذ يجوز إثباتها فيه بشرط عدم توقّفه على هذا البعض بل توقّف إمّا على بعض مسائله الأخرى الّتى لها مبادآخرتفى بإثباتها أوعلى مباد بيّنة أومبيّنة فى علم آخر بشرط أن لايتوقّف على مايتوقّف عليها من مسائل العلم الأوّل و إن جاز توقّفها على بعض مسائله الآخر وبذلك ينقدح جواب آخر ياتى فى محلّه . قال الشّيخ فى موضع من الشفا بعد ما ذكر حال العلمين المختلفين فى العلوّ والدّنوّ باعتبار المبدئيّة فى الاكثر، وأمّا فى الأقلّ فربّما أخذ العلم الأعلى مبادى اللّمّ من العلم الأسفل بعد أن لايكون تلك المبادى متوقّفه فى الصّحّة على صحّة مباديتبيّن فى العلم الأعلىٰ أو يكون يتبيّن بمباد من العلم الأعلىٰ لكن إنّما يتبيّن بها ثانيا من العلم الأعلى مسائل ليست مبادى لها وللجزء الّذى فيه من هذا العلم الأسفل بل كما انّ بعض مسائل علم واحد يكون مبادى بالقياس إلى بعض المسائل منه بوساطة مسائل منه هى أقرب إلى المبادى منها فلا يبعد أن يكون مسائل علم ما يبيّن بمبادى من علم آخر ثمّ يصير تلك المسائل مبادى لمسائل أخرىٰ من ذلك العلم بلا دور فيكون هذا حال مسائل يبيّن فى علم أسفل بمبادى من علم أعلىٰ ثمّ يبيّن بها مسائل ما من علم أعلىٰ وامّا أن يكون هذه المبادى المأخوذة من العلم الأسفل لاتبيّن من مبادى العلم الأعلىٰ بوجه فذلك مثل أن يبيّن بالمبادى البيّنة بأنفسها أوبالحسّ وبالتجربة . وإذاكانت هذه مبادى مسائل من العلم الجزئىّ هى مبادى المسائل من العلم الأعلىٰ صارت بوساطة العلم الجزئى مبدء للمسائل من العلم

الأعلىٰ لكنّ التى يبنى على الحسّ والتجربة لايعطى اللمّ فى علم أسفل ولاعلم فوق بل إنّما يمكن أن يعطى اللّم من هذه فى العلم الأعلىٰ ماكان مبنيّا على المبادى البيّنة بنفسها انتهى.

وحاصله أنّ مسئلة الأسفل الّتى صارت مبدء للأعلىٰ إمّا يثبت باللمّ ثمّ يصير مبدء لمسئلة لميّة من الأعلى إمّا بلا توقّف على شىء من مسائله أو مع التوقّف علىٰ مالا يتوقّف على هذا المبدء من الأسفل لئلا يلزم الدّور أولا يثبت باللمّ بل يكون مبدء ماخوذا من الأسفل فى الأعلى من غير أن يبيّن من مبادى الأعلىٰ بوجه بل بالمبادى البيّنة أو بالحسّ والتجربة ثم أشار الى الثانية بقوله :

ثُمَّ قَدْ يَجُوزُ أنْ يَكُونَ فِى الْعُلُومِ مَسائِلُ بَرَاهِينُهَا أى مباديها **لاَتُسْتَعْمَلُ وَضْعاً ألْبَتَّةَ** أى لايوجد على سبيل الوضع والتسليم من علم آخر بعد كونها نظريّة مثبتة فيه **بَلْ إنَّمَا تُسْتَعْمَلُ** فى هذه المسائل **الْمُقَدَّمَاتُ الَّتِى لاَبَرَاهِينَ عَلَيْهَا** أى يكون بديهيّة . وحاصله أنّ مبادى العلم بأسرها لايجب أن يكون نظريّة مثبتة فى علم آخر حتى يكون أوضاعا اى مقدّمات غير واجبة القبول مسلّمة على حسن الظنّ ليكون أصولا موضوعة أو على الاستنكار ليكون مصادرات بل يجوز أن يكون مبادى بعض مسائله مثبتة بنفسها حتّى يكون مقدّمات لابرهان عليها وهى أحدى السّتّة المذكورة فى بحث موادّ الأقيسة هذا . قيل المراد بهذه المقدّمة أنّ المسئلة من أحد العلمين الّتى يستعمل وضعا فى العلم الآخر لايلزم أن يكون وضعها هناك مع وضع برهانها فيه بل يجوز أن يكون وضعها فيه مجرّدا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة وهذا ممّا لايحتمله كلام الشّيخ بل لامحصّل له أصلا .

ثمّ أشار إلى الثّالثة بقوله **علىٰ أنَّهُ إنَّمَا يَكُونُ مَبْدَءُ الْعِلْمِ مَبْدَءً بِالْحَقِيقَةِ إذَا كَانَ يُفِيدُ أخَذُهُ** أى أخذ هذا المبدء وهو فاعل « يفيد » ومفعوله قوله : **الْيَقِينَ الْمُكْتَسَبَ مِنَ الْعِلَّةِ ، وَأمَّا إذَا كَانَ لَيْسَ يُفِيدُ الْعِلَّةَ فَإنَّمَا يُقَالُ لَهُ مَبْدَءُ الْعِلْمِ عَلىٰ نَحْوٍ آخَرَ وَبِالْحَرِىِّ أنْ يُقَالَ لَهُ مَبْدَءٌ عَلىٰ حَسَبِ مَايُقَالُ لِلْحِسِّ مَبْدَءٌ مِنْ جِهَةِ أنَّ الْحِسَّ بِمَاهُوَ حِسٌّ يُفِيدُ**

الوُجُودَ أى العلم به **فَقَطْ** وحاصله أنّ المبدء الحقيقىّ للشّىء ما يفيد وجوده بلمّه بأن يكون من مقدّمات برهان اللّم الّذى يعطى علّته أى الأوسط وجود الأكبر ولمّه، فإنّ قياس الحمّى و بعض الأخلاط لوأخذ لميّاكانت الصّغرى علّة لوجود الحمّى الحاصل من علّته أعنى التّعفّن فيكون مبدء حقيقيّا ، وأمّا مايفيد الإنّ بدون اللّم فليس مبدء بالحقيقة لأنّه كالحسّ فى إفادته مجرّد العلم بوجود الشّىء دون علّته ، فإنّ القياس المذكور لوأخذ إنيّا لم يفد صغراه أزيد من وجود التّعفّن فإطلاق المبدء عليها مجازىّ . ومحطّ الجواب أنّ المبدئيّة إمّا باعتبار العلّة أوالوجود الثّابت للإلٰهى هى الاولى وللعلمين هى الثانية بمعنى انّ مبدئيّتها له من جهة الإنّ ومبدئيّته لهما من جهة اللّم كما ياتى توضيحه . والتعرّض للحقيقة والمجاز لبيان الاختلاف والاعتبار المذكور لكونهما مدار الجواب ، اذ مع فرض المبدئيّة من الطّرفين بالحقيقة أوالمجاز أن يغاير الجهة فالمطلوب أيضا حاصل وإلّا فالدّور لازم .

و بعضهم قال المراد بالجواب أنّ الباس فى الإلهى هوالوجود بلمّه وفى العلمين الوجود فقط فأخذ الثّانى فى بيان الأوّل لايوجب الدّور لاختلاف الجهة .

وأورد عليه بأنّ مطلق البرهان يعتبر فيه عليّة الأوسط للأكبر فى الذّهن وإلّا لم يكن دليلا فالإنّ كاللّم فى إفادة العلّيّة فأخذ أحدهما فى بيان الآخر يوجب الدّور .

وأجيب بأنّ الخارجيّة يغاير الذّهنيّة فلا دور والمتبادر منها هى الأولى فإطلاقها على الثّانية من باب التّشبيه قبل الثّانية فى كليهما ثابتة فالمحذور مع الأخذ المذكور عايد لتوقّف كلّ منهما على الآخر فى الذّهن .

قلنا : لزوم الدور إذا كان التّوقّف بحسب الخارج دون العلم لجواز اختلاف طريقه فيهما فإنّ الشّىء قد يعلم بالإنّ ويراد أن يعلم باللّم وحينئذ لوأخذ الأوّل فى بيان الثّانى لم يلزم دور وإن لزم لوأخذ فى بيان نفسه ، فاذا علم حمّى زيد بالإنّ وأريد أن يعلم باللّم يجوز أن يقال زيد محموم لأنّه متعفّن الأخلاط ومتعفّن الأخلاط لأنّه محموم ، وعلى هذا فمحصّل الكلام أنّه يجوز أن يثبت مسئلة فى علم بالإنّ ثمّ يجعل مبدء لإثباتها

باللّم فی علم آخر ، فإنّ التّعلیمیّ یثبت استدارة الفلک بتساوی أقطاره من الجوانب ویشابه أجزائه لنقطة واحدة وهو برهان إنّ ، والطّبیعیّ یثبتها ببساطته وهو برهان لمّ ، فیجوز ان یأخذ الطبیعی استدارته المثبتة فی التّعلیمی بالإنّ فی بیان اثباتها باللّم بأنّ الفلک بسیط لأنّه مستدیر کما ثبت فی التّعلیمی وبعد ثبوت بساطته یثبت استدارته باللّم وکذا الحال فی العلمین والالهی ، فلو فرض مطلوب واحد یثبت فیهما بالإنّ وفیه باللّم ویؤخذ المعلوم بالوجه الأوّل فی بیان نفسه بالوجه الثّانی لم یلزم منه دور ولا مبدئیّة الشّی لنفسه ، ولا یخفی انّ هذا علی فرض صحّته إنّما ینفع فی بعض الموارد وحمل کلام الشّیخ علیه کما ارتکبه **جماعة** غیر جیّد لأنّ الدّور لایندفع به إذ لزومه إنّما کان باعتبار التعاکس فی المبدئیّة بمعنی أنّ مسئلة واحدة مشترک فی أحد العلمین وفی الإلٰهی قد یجعل بعد إثباتها فیهما مبدء لاثباتها فیه و بالعکس ، وما ذکر فی الجواب علی الحمل المذکور لایفید أزید من جواز مبدئیّة ما أثبت فیهما بالإنّ لإثباته فیه باللّم ومجرّد ذلک لایدفع الدّور إذ لزومه لم یکن لمجرد المبدئیّة المذکورة بل مع اعتبار التّعاکس أیضا فدفعه یتوقّف علی بیان جوازه أیضا مع أنّه غیر جایز لإیجابه الدّور ضرورة ، إذ تعلیل البساطة فی الطّبیعیّ بالإستدارة المعلومة فی التّعلیمی ، ثم العاکس فبه یشمل علی دور بیّن ، فالأظهر أن یحمل کلامه علی ما ذکر أوّلا ومحصّله أنّ مسائل الإلٰهی یعلم إنّیتها من العلمین ومسائلهما یعلم لمیّتها منه بعد ما علمت ببراهینها الإنیّة الّتی لیست مقدّماتها من مسائله فمبدئیّتهما من جهة اللّم فلا دور لتغایر الجهة ، وعلی هذا لاحاجة فی دفع الإشکال إلی التّمسّک بجواز کون مسئلة واحدة مبدء لنفسها علی النّحو المذکور .

فإن قیل : إذا عرفت مسائل العلمین باللّم المأخوذ من الإلٰهی ومسائله بالإنّ المأخوذ منهما کانت الأولی أشرف من الثّانیة إذ اللّم یفید الیقین الدّائم الکلّی بخلاف الإنّ .

قلنا : الألٰهی نفسه یفید لمیّة مسائله ، فعدم ثبوتها من العلمین لایوجب ثبوت العدم ، فکما انّ العلمین یثبتان إنیّة مسائلهما ویعلم لمیّتها من الإلٰهی فمسائله بعد ما علمت

إنيّتها منهما يعلم لميّتها فيه . والجواب بأنّ إبدأ مثل هـذا الإحتمال لدفع الإشكال لايلزم مطابقته للواقع كما ترى .

ولما فرغ من تمهيد المقدّمات شرع فى إجرائها فى دفع الإشكال وأخذ أوّلا بالثّانية لأنّها أقرب مأخذاً لبداهتها فقال : **فَقَدِ ارْتَفَعَ إذاً الشَّكُّ فإنَّ الْمَبْدَءَ لِلطَّبِيعىِّ** أى للبحث الطّبيعى أعنى مسائله ومبدءها مقدّمة براهينها ووجود موضوعها ومبدءه **يَجُوزُ أنْ يَكُونَ بَيِّناً بِنَفْسِهِ** للمقدّمة الثّانيّة . ومحصّله بعد ملاحظتها انّ مبدئيّة المسائل الطّبيعيّة للإلٰهيّة لايوجب التّعاكس لجواز بداهة مبدئها فلا دور وهذا منع لكلية إثبات مبادى العلمين فى الإلٰهى ، فما سبق من أنّ تصحيح مبادى كلّ علم منه مقيّد بما افتقر الى المصحّح ، والبديهىّ لايفتقر إليه ومايفتقر إليه من المبادى النّظريّة ليس مبدء لجميع المسائل حتّى يصدق توقّف كلّ مسئلة طبيعيّة على الإلٰهى ولايندفع المحذور إذ مبادى العلم لايلزم اشتراكها فى جميع مسائله كما ظهر من المقدّمة الأولىٰ ، وبذلك يعلم توقّف هـذا الجواب عليها أيضا ويظهر وجه الإبتداء به مع ابتنائه على الثّانية ، وينقدح جواب آخر يبتنى على الأولىٰ وهو أنّه لوسلّم نظريّة مبادى كلّ مسئلة طبيعيّة لم يتعيّن إثبات جميعها فى الإلٰهى لجواز أن يثبت مبادى البعض فى الطّبيعىّ نفسه بالشّرط المذكور فيما تقدّم ، وفى بعض النسخ « المبدء الطّبيعىّ » والمراد به مسئلة الطّبيعىّ الّتى يكون مبدء للإلٰهى.

ومحصّل الجواب حينئذ أنّه يجوز بداهة بعض مسائله ومبدئيّتها للإلٰهى ومبدئيّته لمسائله النّظريّة ، ودعوى لزوم النّظريّة فى كلّ المسائل ممنوعة كما مرّ وعلى اللّزوم كلّما يصير مسئلة فى الإلٰهى من موضوعات المسائل ومبدئها ومقدّمات البراهين يكون نظريّة ، فيكون المراد من مايكون بيّنا من المبدء للطّبيعىّ كما فى النسخة الأولىٰ مالا يصير مسئلة فيه منها ، و يمكن أن يراد به مبدءه بتقدير المضاف أو المبدء للطّبيعىّ إذ الاختصاص يصحّح النسبة .

ثم أخذ الأولىٰ مقدّمة على الثّالثة لأنّها أقرب إلى الوقوع وأكثر فى التّحقّق . فقال : **وَيَجُوزُ أنْ يَكُونَ بَيَانُهُ فِى الْفَلْسَفَةِ الأولىٰ بِمَا لَيْسَ يَتَبَيَّنُ بِهِ فِيمَا بَعْدُ وَلٰكِنْ إنَّمَا يَتَبَيَّنُ بِهِ فِيهَا مَسَائِلُ حَتّىٰ يَكُونَ مَا**

هُوَ مُقَدِّمَةٌ فِى الْعِلْمِ الأعْلىٰ لِإنتَاجِ ذٰلِكَ الْمَبْدِءِ لايَتَعَرَّضُ لَهُ فِى إنْتَاجِهِ مِنْ ذٰلِكَ الْمَبْدِءِ بَلْ لِمُقَدِّمَةٍ أخْرىٰ وفى بعض النّسخ بدل «فيما» «فيها» وبدل «لمقدّمة له» «مقدمة» فعلى نسخة المبدء للطّبيعىّ يكون الضمير فى «بيانه» وفى «به» فى الموضعين راجعا اليه، والمراد بالموصول الأوّل مسئلة الإلٰهى وبالثّانى فى بحثه المتأخّر عن بحث المبدء، وعلى نسخة «فيها» فالضّمير فيها للفلسفة والمراد بـ«بعد» بعد بحث المبدء، ويحتمل أن يراد بـ«فيما بعد» الإلٰهى لأنّه بعد الطّبيعىّ وبـ«بعد» على نسخة فيها بعد الطّبيعىّ.

وقوله: «لايتعرّض له» إمّا مبنىّ للمفعول مسند إلى الظّرف الّذى بدل لقوله «له» وضميره راجع إلى «ما» أعنى مبدء المبدء، أو مبنى للفاعل وفاعله الفلسفة أو صاحبها أو الطّبيعىّ أو صاحبه أو لفظة «ما»، والمعنى انّه لو سلّم عدم بداهة المبدء للطّبيعىّ وكونه مسئلة للإلٰهى فيجوز أن يكون بيانه فيه بمسئلة لايتبيّن تلك المسئلة بذلك المبدء بتوسّط مسئلة الطّبيعىّ فى البحث الّذى بعد هذا البيان من الإلٰهى أو فى الإلٰهى بعده على نسخة فيها أو فى العلم الّذى بعد الطبيعىّ إعنى الألٰهى أو الإلٰهى بعد الطّبيعى على الإحتمال الأخير ولكن يتبيّن بذلك المبدء بواسطة مسئلة طبيعيّة فى الإلٰهى مسائل أخرىٰ غير تلك المسئلة الّتى يتبيّن بها المبدء حتّى يكون ماهو مقدّمة فى الإلٰهى لإنتاج ذلك المبدء أى المسئلة الإلٰهيّة الّتى يثبت بها المبدء للطّبيعىّ لايتعرّض فى إنتاجها من ذلك المبدء أو لايتعرّض أحد العلمين أو صاحبه لإنتاجه منه أوّلا يتعرّض ما هو المقدّمة أعنى مبدء المبدء للميدء فى إنتاج نفسه منه حذرا عن لزوم الدّور إذ الفرض إنتاج المبدء منه. والحاصل أنّه لاينعكس الأمر بأن يصير ذلك المبدء فى الإلٰهى مقدّمة لبرهان تلك المسئلة الإلٰهية بل يتعرّض فى إنتاجها لمقدّمة أخرىٰ غير ذلك المبدء أو يتعرّض لمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى فى إنتاجها من ذلك المبدء، وعلى النسخة الأخرى بل له أى لما هو مقدّمة لبيان المبدء مقدّمة أخرىٰ غير ذلك المبدء أو للمبدء مسئلة أخرىٰ فى الإلٰهى يكون مبدء لها.

و ملخّص الجواب أنّه على تقدير كون بيان المبدء للطّبيعىّ فى الإلٰهى يجوز أن يكون بيانه فيه بمسئلة لايتبيّن تلك المسئلة فى الإلٰهى بعد هذا البيان بمقدّمة طبيعيّة موقوفة على ذلك المبدء بل يتبيّن بها مسائل أخرىٰ من الإلٰهى ، إذ مبادى العلم لايلزم اشتراكها فى جميع مسائله كما ظهر من المقدّمة الأولىٰ وحينئذ لايلزم الدّور لعدم لزوم التعاكس بين المسئلتين بعينهما فى المبدئيّة بل بعض الطّبيعىّ مبدء بعض الإلٰهى وبعض آخر منه مبدء لذلك البعض من الطّبيعىّ أو بعض آخر منه . فمبنى الجواب على تسليم المقدّمة الممنوعة ومنع التوقّف من الطّرفين . وأنت خبير بأنّ لزوم الدّور إنّما كان لتعاكس العلمين فى المبدئيّة فكان اللّازم أن يجاب بأنّ ما هو المبدء لمسئلة الطّبيعىّ من مسألة الإلٰهى يجوز أن لايتبيّن بها بل يتبيّن مسائل أخرىٰ من الإلٰهى ، و**الشّيخ** قد تعدّىٰ عن ذلك وأخذ فى الجواب مبدء مسئلة الطّبيعىّ بدلها إذ ما يثبت لذى المبدء من البيان وعدمه يثبت بواسطته لمبدئه ، **فالشّيخ** اسند البيان إلى المبيّن البعيد أعنى المبدء وأسقط القريب أعنى الواسطة كما لوّحنا إليه فى تقرير الجواب ، وعلى هذا فكأنّه قيل فى إيراد الدّور انّ بيان مبدء الطّبيعىّ بمسئلة الٰهية بيانها بمسئلة طبيعيّة يتبيّن مبدئها بها يؤدّى إلى بيان المبدء بالمبدء ، فأجاب بمنع بيان المبدء بنفسه لما ذكره ثمّ بيان المبدء هو بعينه مسئلة إلٰهيّة فالمراد ببيانه فيها محقّقة فى ضمنها حتّى يكون الحاصل انّ بيان المبدء لمسئلة الطّبيعىّ كمقدمة برهانها إنّما هو بتحقّقه فى ضمن مسئله إلٰهيّة لايتوقّف إثباتها بعد ذلك على المسئلة الطّبيعيّة المبيّنة بتلك المقدّمة ، وعلى هذا يكون الإنتاج الأوّل مجازا عن تحقّق المبدء فى ضمن ما هو مقدّمة فى الإلٰهى أعنى المسئلة الإلٰهيّة ، والثّانى باقيا على حقيقته ، ولوجعل ضمير «بيانه» وساير االضماير المرجوعة إلى المبدء للطّبيعىّ المراد به مسئلة الطّبيعىّ المفروضة مبدء لمسئلة الإلٰهى كان المراد ببيانه فى الإلٰهى كون مبدءه من مسائله ومبيّنا فيه بالبرهان فكون الإنتاج بمعناه الحقيقىّ وإسناد التبيين إلى المبيّن القريب أعنى مسئلة الطّبيعى ويكون باقى التّقرير بحاله والجواب على طبق السؤال بعينه ، ثمّ هذا الجواب على الوجهين أى ارجاع الضّماير إلى المبدء وإلى الطّبيعىّ المراد منه مسئة الطّبيعىّ إنّما هو على نسخة «المبدء للطّبيعىّ» ،

وأما على نسخة «المبدء الطبيعى» فإمّا أن يراد به المبدء الطّبيعىّ أو مسئلة الطّبيعىّ أو مبدئها على حذف المضاف اليه وتعويضه بالألف واللّام، فعلى الأوّل يتأتى الوجهان للنسخة الأولىٰ وعلى الثّانى يتعيّن رجوع الضّمائر إلى المبدء الطّبيعىّ المراد به مسئلة الطّبيعىّ، وحينئذ إن جاز بداهة المسئلة بنفسها فلا كلام وإلّا كان اتّصافها بالبداهة أو ضدّها لإتّصاف مبدئها به وعلى أىّ تقدير يكون إسناد التّبيين إلى المبيّن القريب أعنى مسئلة الطّبيعىّ دون البعيد أعنى مبدئها لعدم كونه فى الكلام. وإنّما يعتبر تصحيحاً لإسناد البداهة إليها.

فحاصل الجواب أنّ المبدء الطّبيعىّ أعنى مسئلة الطّبيعىّ الّتى هى مبدء مسئلة الالهى كما يجوز بداهتها لبداهة مبدئها فيجوز نظريّتها لنظريّته ويكون بيانها أى بيان مبدئها فى الإلٰهى بأن يكون من مسائله إذ لو كان مبدئها من مسائله صحّ القول بأنّها مثبتة فيه من مسئلة إلٰهيّة أى مسئلة إثبات مبدئها لكن لابدّ أن يكن تلك المسئلة الإلٰهيّة المثبتة لمسئلة الطّبيعىّ المذكورة ممّا لايتبيّن فيما بعد بأحد المعنيين بهذه المسئلة الطّبيعيّة، بل يثبت بها مسائل أخرىٰ من الإلهى ويتصحّح بذلك مبدئيّتها له حتّىٰ يكون مسئلة الإلٰهى الّتى هى المقدّمة فيه لإنتاج ذلك المبدء أى مسئلة الطّبيعىّ الّتى فرض مبدئيّتها للإلٰهى لايتعرّض لها فى إنتاجها من ذلك المبدء وهو مسئلة الطّبيعىّ المذكورة، بل يتعرّض لمقدّمة أخرىٰ أى لمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى فى إنتاجها من مسئلة الطّبيعىّ المذكورة، أو بل له أى لماهو مقدّمة فى الإلٰهى أعنى المسئلة الإلٰهيّة مقدّمة أخرىٰ أى مسئلة أخرىٰ يوخذ منها غير هذه المسئلة الطّبيعيّة.

وملخّصه أنّ بيان مسئلة الطّبيعىّ فى الإلٰهى بمسئلة إلٰهيّة هى مسئلة إثبات مبدئها بعينها، وبيان هذه المسئلة الإلٰهيّة لايكون بتلك المسئلة الطّبيعيّة بل يتبيّن بها مسائل أخرىٰ من الإلٰهى أو يتبيّن هذه المسئلة الإلٰهيّة بمسائل أخرىٰ من الطّبيعىّ، وعلى هذا يكون الإنتاج بمعناه الحقيقىّ، وعلى الثّالث أعنى كون المراد بالمبدء الطّبيعىّ مبدء مسئلة الطّبيعىّ يمكن رجوع ضمير بيانه وما يوافقه إلى المبدء على أن يراد ببيانه فى الإلٰهى تحقّقه فى ضمن مسئلة لايتبيّن بذلك المبدء بتوسّط مسئلة طبيعيّة كما تقدّم فيكون إسناد البيان

إلى المبيّن البعيد والإنتاج الأوّل بالمعنى المجازى أى حصول المبدء فى ضمن ماهو مقدّمة فى الإلٰهى ، و يمكن رجوع الضّمائر إلى الطّبيعىّ ليكون إسناد البيان إلى المبيّن القريب و والإنتاج فى الموضعين بمعناه الحقيقىّ . وقد ظهر مما ذكر أنّ للعبارة على النّسخة الأولىٰ محملين وعلى الثّانى خمسة محامل إثنان منها هما الأوّلان لابتنائهما على الإرجاع الثّانية إلى الأولىٰ والبواقى مغايرة لهما وفى اثنين من الخمسة يرجع الضّمائر إلى المبدء فيكون إسناد البيان إلى المبيّن البعيد والإنتاج الأوّل بالمعنى المجازى والمراد من بيانه فى الإلٰهى تحقّقه فى ضمن مسئلة إلٰهيّة هى بعينها مسئلة بيانه ، وفى ثلاثة منها يرجع الضّمائر إلى مسئلة الطّبيعىّ ويكون الإسناد إلى المبيّن القريب والإنتاج بمعناه الحقيقىّ والمراد من بيانها بيانها بمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى .

ثمّ يمكن ان يراد بقوله : فيما بعد علم الطّبيعىّ لتأخّره عن الإلٰهى رتبة ويرجع ضمير «فيها» إلى علم الطّبيعة ويراد بمسائل أخرىٰ مسائل الإلٰهى وعلى هذا يتخرّج أيضا خمسة محامل يفترق كلّ منها عن نظيره مثلا على فرض المبدء للطّبيعىّ ورجوع ضمير «بيانه» إلى المبدء و كون المراد ببيانه فى الإلٰهى تحققّة فى ضمن مسائله وإرادة المعنى المجازى من الإنتاج يكون حاصل الجواب أنّه يجوز أن يكون بيان المبدء لمسئلة الطّبيعىّ فى الإلٰهى بمسئلة إلٰهيّة أى بتحقّق فى ضمنها بشرط عدم تبيّنها بهذا المبدء فى علم الطّبيعىّ بأن لايتبيّن من مسئلة الطّبيعىّ المبيّنة بهذا المبدء ، إذ لو تبيّنت بها وهى مبينة به صدق تبيّنها به فيكون إسناد التّبيين إلى المبيّن البعيد بل المبيّن فى علم الطّبيعة بهذا المبدء أعنى المسئلة الطّبيعيّة المبيّنة بهذا المبدء مسائل أخرىٰ من الإلٰهى دون الإلٰهيّة المفروضة حتّىٰ يكون ماهو مقدّمة فى الإلٰهى أعنى المسئلة الإلٰهيّة المفروضة لإنتاج ذلك المبدء لايتعرّض لها فى علم الطّبيعة فى إنتاجها من ذلك المبدء بتوسّط المسئلة الطّبيعيّة المذكورة بل يتعرّض لمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى فى إنتاجها من هذا المبدء بتوسّط الطّبيعة المذكورة أو بل له أى لما هو مقدّمة فى الإلٰهى أعنى الإلهيّة المذكورة مقدّمة أى مسئلة أخرىٰ فى الطّبيعىّ يكون مبدء لها ، ولو رجع الضّمائر إلى الطّبيعىّ أعنى مسئلة الطّبيعىّ حتّىٰ يكون إسناد التّبيين إلى المبيّن القريب ويكون المراد من بيانها فى الإلٰهى تبيّنها من مسئلة أخرىٰ من الإلٰهى كان الحاصل أنّه

يجوز أن يكون بيان مسئلة الطّبيعىّ فى الإلٰهى بمسئلة إلٰهيّة لايتبيّن بهذه المسئلة الطّبيعيّة فى علم الطّبيعىّ بل المتبيّن بها فيه مسائل أخرىٰ من الإلٰهى دون الإلٰهيّة المفروضة حتّى يكون ماهو مقدّمة فى الإلٰهى أعنى الإلٰهيّة المفروضة لإنتاج ذلك المبدء أعنى الطّبيعيّة المذكورة لايتعرّض فى إنتاجها من هٰذه الطّبيعيّة بل يتعرّض لمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى فى إنتاجها من هذه الطّبيعيّة أو بل لهذه المقدّمة مقدّمة أى مسئلة أخرىٰ تكون مبدء لها ، وقس على ذلك كيفيّة التّقرير فى ساير المحامل .

ثمّ فى هذه الخمسة الأخيرة لوأريد من مسائل أخرىٰ مسائل الطّبيعىّ مع إبقاء ما فى التّقرير بحاله خرجت خمسة محامل أخرىٰ يفترق كلّ منها عن نظيره ، مثلا لو كان المراد بالمبدء الطّبيعىّ مبدء مسئلة الطّبيعىّ وأريد ببيانه فى الإلٰهى كونه من مسائله ومبيّنا فيه بالبرهان واريد بماليس يتبيّن به فيما بعد أن لايكون بيان تلك المسئلة الإلٰهيّة الّتى هى مبدء مسئلة الطّبيعىّ بها كان الحاصل انّ بيان تلك المسئلة الإلٰهيّة إنّما يكون بمسئلة طبيعيّة لايتبيّن بذلك المبدء الّذى هومسئلة الإلٰهى فيما بعد أى فى علم الطّبيعىّ بل إنّما يتبيّن بذلك المبدء أى المسئلة الإلٰهيّة فى علم الطّبيعىّ مسائل أخرىٰ منه دون المسئلة الطّبيعيّة المبيّنة للإلٰهيّة حتّى يكون ما هومقدّمة فى الإلٰهى أى من مقدّمات البرهان فيه وهوالطّبيعيّة المبيّنة للإلٰهيّة لايتعرّض فى إنتاجه من ذلك المبدء أعنى الإلٰهيّة بل يتعرّض لمقدمة أى مسئلة أخرىٰ من الطّبيعىّ وهى الطّبيعيّة الّتى فرض الكلام فى مبدئها أوّلا فى إنتاجها من هذا المبدء أعنى الإلٰهيّة المفروضة أوبل له أى لما هو المقدّمة أعنى الطّبيعيّة المبيّنة للإلٰهيّة مسئلة أخرىٰ دون هذه الإلٰهيّة يكون مبدء لها ، وإنّما ضيّعنا الوقت بإبداء هذه المحامل لاعتناء بعض الطّلاب بأمثالها .

ثمّ أخذ بالثّالثة وقال : وَقَدْ يَجُوزُ أنْ يَكُونَ الْعِلْمُ الطَّبِيعِىُّ أوِ الرِّيَاضِىُّ أفَادَنَا بُرْهَانَ «إنّ» وَلَمْ يُفْدِنَا فِيهِ بُرْهَانَ «لِمّ» ثُمَّ يُفِيدُنَا هٰذا الْعِلْمُ فِيهِ بُرْهَانَ «لِمّ» خُصُوصًا فِى الْعِلَلِ الْغَائِيَةِ الْبَعِيدَةِ حاصله على ما أشرنا إليه سابقا أنّه يجوز أن يحصل من العلمين التّصديق بالوجود من جهة الإنّ

فى مسئلة ومن الإلٰهى التّصديق من جهة اللّمّ فى مسئلة أخرىٰ فإنّ جعل كلّ من المسئلتين مبدء للأخرىٰ كان مبدئيّة أحديٰهما من جهة الإنّ والأخرىٰ من جهة اللّمّ، وتصوير ذلك أن يكون مسئلة طبيعيّة بالإنّ المرتّب من مقدّمات بيّنة أو مأخوذة من غير الإلٰهى كاستدارة الفلك مبدء فى الإلٰهى لإثبات مسئلة منه كبساطته بالإنّ ثمّ يثبت هذه فيه باللّمّ أيضا، ثمّ ينقل هذه المسئلة المبيّنة فى الإلٰهى بالإنّ واللّمّ إلى الطّبيعىّ و يجعل مبدء لإثبات الطّبيعيّة المبيّنة بالإنّ أعنى الإستدارة باللّمّ .

وأنت تعلم أنّ التّعرّض لإثبات الإلٰهيّة فى الإلٰهى باللّمّ حشو فى الجواب إذ مجرّد إثباتها فيه بالإنّ يكفى لإثبات الطّبيعيّة بها باللّمّ، وعلى هذا لو أريد بالإنّ فى هٰذه العبارة إنّ الثّلاثة وباللّمّ لمّ العلمين انطبقت على ماذكره بلا زيادة ونقصان، ولو عمّم الثّانى كالأوّل دخل الحشو المذكور، ولو خصّص الأوّل كالثّانى خرج إفادة العلمين انّ الإلٰهى ولو خُصّصا بالإلٰهى خرج إفادتهما انّهما، وعلىٰ هذا يعلم أنّ ضمير «فيه» على بعض الوجوه راجع إلى الإلٰهى وعلى بعضها إلى أحد العلمين هذا . وقد تقدّم أنّ الأكثر قال المراد بهٰذه المقدّمة أنّ مسائل العلمين يفيدان ما فى الإلٰهى ويبيّن فيه لمّيّته لا بمقدّمات بيّنة بنفسها كما احتمله بعضهم فى بيان قول الأكثر ، وعلى هذا يكون مبدئيّتها للإلٰهى ضعيفة بل لا حاجة له حينئذ إليها أصلا .

وأيضا سيعترف الشّيخ بالعجز عن إقامة اللّمّ على جميع مسائل الإلٰهى بل من نفس تلك المسائل الّتى علم إنّيّتها فى العلمين حتّىٰ يرجع الحاصل أنّه يجوز أن يثبت مسئلة واحدة بعينها فى علم بالإنّ وفى آخر باللّمّ ، ويؤخذ المعلوم بالوجه الأوّل فى بيان نفسه بالوجه الثّانى ولا يلزم الدّور . ومبناه على وحدة ما يثبت فى العلمين بالإنّ واللّمّ كما انّ مبنى الأوّل على تعدّده . وعلى هذا معنى العبارة أنّه يجوز أن يفيد الطّبيعىّ أو الرّياضىّ إنّ مسئلة والالهى لمّها ولو أخذت هذه المسئلة المعلومة بالوجه الأوّل فى بيان نفسها بالوجه الثّانى لم يلزم دور ، مثلا إذا اثبت حركة الفلك فى الطّبيعىّ بالإنّ المأخوذ من اختلاف الأوضاع والمحاذيات يجوز أن يوجد ذلك مبدء لإثباتها باللّمّ المأخوذ من العلّة الغائية

فی الإلٰهی فیقال : « الفلک متحرّک » کما ثبت فی الطّبیعیّ « و کلّ متحرّک یطلب التّشبّه بمبادیه بقدر الامکان » وما هو کذلک متحرّک فالفلک متحرّک ، وهٰذا کما تریٰ إثبات للحرکة باللّمّ المأخوذ من العلّة الغائیة المثبتة بالحرکة المثبتة بالإنّ وهو من مسائل الإلٰهی لأنّ نحو البحث فیه لایفتقر إلی المادّة ، ثمّ المراد أنّه یمکن إثبات اللّمّیّة بهذا الطّریق لبعض المسائل الإلٰهی لالجمیعها ، کیف و إثبات الواجب ممّا لایمکن إقامة اللّمّ علیه کما اعترف به الشیخ وإن کان علیه دلایل واضحة ولایخفی أنّ کلام الشیخ هنا و إن انطبق علیه ظاهرا إلّا انّه لایندفع به الدّور کما تقدّم فالصّحیح حمله علی ما تقدّم .

نعم ، ذلک أی جواز کون مسئلة واحدة مشترکة بین علمی الطّبیعیّ والإلٰهی مثبتة فیهما بالإنّ واللّمّ صحیح فی نفسه ویندفع به إیراد مشهور وهو انّ مثل مباحث النّفس مذکور فی العلمین ، فالنّفس إن کانت مما یفتقر فی الوجودین إلی المادّة لم یصحّ عدّها من الإلٰهی وإلّا لم یجز ذکرها فی الطّبیعیّ ، ووجه الدّفع انّ اشتراکها بین العلمین باعتبارین إذ وجودها یثبت فی الطّبیعیّ بالإنّ المأخوذ من الإدراک والحرکة وفی الإلٰهی باللّمّ المأخوذ من العلّة الغائیة أعنی تکمیل المزاج ، فإنّ العلّة الغائیة لحرکة العناصر اجتماعها ولاجتماعها حصول المزاج ولحصوله حدوث النّفس ولحدوثها تکمیل المزاج فإثباتها به إثبات للشّیء بعلّته الغائیة .

ثمّ المراد بقوله : « خصوصا فی العلل الغائیة البعیدة » أنّ مفید اللّمّ هو الإلٰهی خصوصا إذا کان ذلک اللّمّ مأخوذا من العلل الغائیة البعیدة بالنّسبة إلی العلمین أو الثّلاثة ، إذ لاسبیل للعلمین إلی إثباتها لأنّ بحثهما عن المقارنات وهی من المفارقات ، وأیضا یأتی أنّ أفضل أجزاء الإلٰهی بحث الغایات فما یثبت بالبرهان المأخوذ منها أولی به مما یثبت بالمأخوذ من سایر العلل . والتقیید بـ« البعیدة » لإخراج غایة الحرکة الّتی إثباتها فی الطّبیعیّ فإنّها لیست من المفارقات ، وتوضیح ذلک أنّ الطّبیعیّ والإلٰهی یشترکان فی البحث عن الحرکة الأولی وتشابهها لکنّ الطّبیعیّ یأخذ الوسط من العلل القریبة المقارنة أعنی الطّبیعة والمادّه والصّورة . والإلٰهی یأخذ الوسط من العلل البعیدة المفارقة أعنی الوجود المحض والعقل المحیط ، فالطّبیعیّ وإن

جاز أن يعطى اللمّ من الغاية القريبة إلّا انّ اعطاءه من الغاية البعيدة مخصوص بالإلٰهى .

وإذا ماعرفت ذلك . فاعلم انّ فى تنزيل ما ذكره الشّيخ لدفع الدّور وجوها :

الأوّل ، ماعليه الأكثر وهوأنّه ثلثة أجوبة ، إذ تقرير الدّور انّ مسائل الإلٰهى مبادى العلمين ومسائلهما مباديه ، فأجاب أوّلا بجواز بداهة مسائل الطّبيعى فلايكون الإلٰهى مبدء له ، و إذا لم يكن المبدئيّة من الجانبين بل من أحدهما لم يلزم دور ، وهذا جواب بمنع التّعاكس . وثانيا بأنّه لوسلّم التّعاكس وكون المبدئيّة من الجانبين لم يلزم ذلك فى مسئلتين بعينهما بل يكون بعض الطّبيعى مأخوذا من بعض الإلٰهى وهذا البعض مأخوذا من بعض آخر لامن الأوّل فعلا أوقوّة ، فلا يكون مبدء له لاقريبا ولابعيدا . وهذا جواب بتسليم التّعاكس ومنع كونه فى مسئلتين بعينهما حتى يلزم الدّور . وثالثا بأنّه لوسلّم ذلك يكون المبدئيّة فيهما بنحوين كما مرّ فلا يلزم الدّور .

الثّانى ، ما اختاره بعض المحقّقين ، وهوأنّه جوابان لاثلاثة إذ كلّ واحد بانفراده غير تمام بل كلّ من الآخرين بملاحظة الأوّل يستقل بإثبات المطلوب وقال فى بيان ذلك : إنّه لابدّ أن يؤخذ أوّلا انّ المبدء للعلم لايلزم أن يكون مبدء لجميع مسائله إذ لو لزم ذلك مع ثبوت المبدئيّة من الجانبين كما هوالفرض لم يندفع الدّور قطعا وبعد أخذ ذلك حاصل الجوابين الأوّلين يرجع حقيقته إلى سندين لمنع ذلك ، أى وجوب كون المبدء مبدء لجميع المسائل أحدهما انّه يجوز أن يكون بعض مسائل الطّبيعى مثلاً برهانه من مقدّمات بديهيّة فلا يكون مبدئه فى الإلٰهى وإلّا كان إثباته فيه مسئلة فيكون نظريّا إذ المسئلة لايكون بديهيّة و إذا لم يكن مبدءه هذا البعض فى الإلٰهى لايكون المبدء للطّبيعى مبدء لجميع مسائله ، فيثبت المطلوب . وثانيهما أنّه يجوز أن يكون بعض مسائل الإلٰهى مثلا مأخوذا من بعض مسائل الطّبيعى وذلك البعض مأخوذا من بعض آخر من الإلٰهى لامن البعض الأوّل ، فالمبدء للإلٰهى لايكون مبدء لجميع مسائله . ويرد حينئذ أنّ السّند الثّانى ليس ملزوما للمنع إذ يجوز أن يكون كلّ من العلمين مبدء لجميع الآخر بهذا النّحو الّذى فى السّند ، وحينئذ لتناهى مسائل العلمين وبطلان التّسلسل إن لم ينقطع الإحتياج لزم الدّور

كما تقدّم فى المقدّمة وإلّا رجع إلى الأوّل فمجرد الثّانى غير كاف .

فان قيل : الأوّل سند للمنع والثّانى منع آخر فكانّه منع المقدّمه المذكورة أوّلا وأسنده بالأوّل وسلّم صحّتها ثانيا ودفع الدّور بكون الإحتياج بهذا النحو .

قلنا : لابدّ حينئذٍ من التزام التّسلسل أوالدّور أوالانقطاع ، والأوّلان باطلان والثّالث رجوع إلى المنع ، والتّمسّك بالسّند الأوّل وبالجملة الثّانى بانفراده غير تمام لإيجابه احد الثّلاثة وتعيّن الثّالث المحوج إلى ملاحظة الأوّل لبطلان الأوّلين ، فكذا الأوّل إذا الحكم بتوقّف بعض من علم على بعض من الآخر بدون العكس لبداهة مقدّماته إنّما يصحّح مبدئيّة الآخر وليس فيه تعرّض لكيفيّة مبدئيّة الأوّل مع أنّ الإشكال كان باعتبار تعاكسهما فى المبدئيّة ولوصحّ مبدئيّته يضمّ توقّف بعض آخر من الآخر على بعض آخر منه رجع إلى الثّانى . فلعدم تماميّة كلّ منهما بدون الآخر لابدّ من جعلهما جوابا واحدا ، وكذا الثّالث بدون الأوّل غير تمام إذ توقّف الإلٰهى على الطّبيعىّ من حيث الإنّ والعكس من حيث اللّمّ يوجب عدم افتقار الطّبيعىّ إلى الإلٰهى فى الإنّ ، فلابدّ من بداهة مقدّمات براهينه أوكونها مثبتة فى غير الإلٰهى ، فالصّواب جعل الثّلاثة جوابين بجعل كلّ من الأخرين مع الأوّل جوابا واحدا ويكون حاصل الأوّل أنّ المبدئيّة لايلزم أن يكون لجميع المسائل ، فيجوز مبدئيّة بعض الإلٰهى لبعض العلمين وبعض منهما لبعض آخر منه وهذا البعض لبعض آخر منهما ويكون فى كلّ منهما بعض بديهىّ المقدّمات حتى لايلزم دور وتسلسل . وحاصل الثّانى انّه لوسلّم حصول المبدئيّة للجميع من الجانبين أومن أحدهما لم يلزم محذور لجواز مبدئيّة جميع الطّبيعىّ لجميع الإلٰهى بالإنّ والعكس باللّمّ وفرض مع ذلك معلوميّة مسائل الطّبيعىّ بمقدّمات بديهيّة حتى لايلزم فساد انتهى .

ثمّ ما قيل انّ الشيخ ذكر هيهنا ثلاث مقدّمات تمهيدالأجوبة ثلاثة ثمّ شرع فى تقرير الأجوبة ، وصدق المقدّمة الثّانية موقوف على الأولى ، إذ لوفرض وجوب كون مبادى العلم محتاجة إليها فى جميع مسائله لم يمكن أن يكون فيه مسائل براهينها لايستعمل

وضعا فلهذا أخرّها عن الأولىٰ وترتيب الجواب على عكس ذلك، اذ لولم يكن مبادى بعض مسائل العلم بيّنة بنفسها غير محتاج إلىٰ علم آخر لم يمكن دفع لزوم الدّور بأنّ المبادى الطّبيعيّة يمكن أن يكون محتاجة إلى مسائل إلٰهية لايحتاج إلى تلك المبادى بل يحتاج إليها غيرها منها إذ على ذلك التّقدير يرجع آخر الأمر إلى الدّور أو التّسلسل كما لايخفى ، ولذا عكس التّرتيب فى تقرير الأجوبة انتهى ظاهر فى الأوّل ويمكن حمله إلى الثّانى بتكلّف .

الثّالث ، ماذكره بعض الأذكياء وهو أنّه جواب واحد هو المنع والمقدّمات الثّلاث لها سند واحد وظاهره انّ الصّالح للسّنديّة هو مجموع الثّلاثة دون كلّ واحد ولا اثنين منها ويأتى ما فيه .

الرّابع ، ماذكر بعضهم وهو أنّه جواب واحد له تفصيل وبيّن ذلك بأنّ حاصل الثّانى أنّ الدّور لايلزم إلّا إذا فرض التّعاكس بين المسئلتين وهو غير لازم ، وهذا لايكفى لدفع الدّور إذ للسّائل أن يقول إذا كانت مسئلة إلٰهية مبدء لمسئلة طبيعيّة ، وهذه الطّبيعيّة أيضا ذات مباد لابدّ أن يبحث عنها فى الإلٰهى أو غيره ، والمبحوث عنه فى كلّ علم محصور والعلوم أيضا محصورة فلا محيص عن لزوم الدّور فلابد فى دفعه من التّمسّك بالأوّل أى بداهة مقدّمات بعض المسائل ، فظهر عدم تماميّة الثّانى بدون الأوّل ، وكذا الثّالث ليس وجها مستقلّا إذا المراد به أنّ مسائل الإلٰهى بأسرها مباد حقيقية للعلمين لإفادتها اللّمّ وأمّا مسائلهما بالنّظر إليه فبعضها مبدء له حقيقىّ يفيد له اللّمّ وبعضها يفيد مجرّد الإنّ فلايكون مبدء حقيقيا له ، وظاهر انّ مجرّد عدم إفادة بعض مسائلهما للمّه لايكفى فى دفع الدّور مالم يلاحظ الأوّلان ، فالمراد من المجموع جواب واحد له تفصيل حاصله أنّ ما يظنّ مبدئيّته للإلٰهى من العلمين ، منها ما يتمّ بمقدّمات بديهيّة فلايقتضى التّعاكس الموجب للدّور ، ومنها ماهو مبدء لمسئلة إلٰهيّة ليست هى مبدء له بل بعض آخر من الإلٰهى مبدء له ، ومنها ماليس مبدء للإلٰهى حقيقة لإفادته الإنّ دون اللّمّ ، فلا مدخليّة له فى السّؤال ، وظاهره كسابقه انّ كلّ واحد من الثّلاثة جزء الجواب وتماميّته موقوفة على ملاحظة الكلّ ، ولايكفى الواحد والإثنان منها وإن كان الظّاهر من أوائل كلامه كفاية الأوّلين

فی دفع الدّور ویعلم ممّا یأتی ضعفه . ثمّ ماذکره فی بیان الثّالث من أنّ المراد به أنّ مبدئیّة العلمین للإلٰهی بالإنّ واللّمّ یخالف ظاهر کلام الشیخ من أنّ مبدئیّتهما بالإنّ فقط .

اذا عرفت هذه التّوجیهات فاقول ، تحقیق المقام أنّ منشأ توهّم لزوم الدّور إمّا تصوّر مبدئیة جمیع مسائل الإلٰهی لجمیع مسائلهما وبالعکس ، أوتعاکس مسئلتین بعینهما فی المبدئیّة أو مبدئیّته لجمیع مسائلهما ومبدئیّتهما لبعض مسائله ، ولاریب فی أنّ الأوّل یندفع بالأوّل لأنّه منع لکلیّة التوقّف من الجانبین مع سنده وهو تامّ لاندفاع السّؤال به ، ولا أتّجاه لماذکر فی التّوجیه الثّانی من أنّه یصحّح المبدئیّة من أحد الجانبین دون الآخر ووجهه ظاهر ولایندفع بالثّانی فقط لماذکر من أنّه غیر ملزوم للمنع حینئذ لجواز مبدئیّة کلّ منهما لکلّ من الآخر بالنّحو المذکور فی السّند بأن یتوقّف کلّ بعض من أحدهما علی بعض آخر من الآخر فیؤدّی بالاخرة إلی الدّور والتّسلسل الباطلین أوالانقطاع الرّاجع إلی التّمسّک بالأوّل ، وکذا لایندفع بالثّالث فقط لأنّه تسلیم لکلیّة مبدئیّة کلّ منهما للآخر مع منع لزوم الدّور باختلاف المبدئیّة فیهما بالإنّ واللّمّ وحینئذ لابدّ من تسلیم أنّ مایثبت بالإنّ فی الطّبیعیّ لایتوقّف علی الإلٰهی فیکون مقدّماته بدیهیّة أومأخوذة من غیر الإلٰهی ، فالتتمیم یتوقّف علی انضمام الأوّل أیضا .

قلنا : السّؤال یندفع بمجرّد ما ذکرو لایتوقّف علی ملاحظة الأوّل وتوقّف دفع ایراد آخر ، وأورد ثانیا علی التّمسّک به لایوجب توقّف دفع السّؤال المورد علیه ، وأمّا الثّانی فیندفع بالثّانی لأنّه منع للتّعاکس المذکور مع سنده وهو تامّ ولااتّجاه حینئذ لماذکره الموجّه الثّانی من لزوم أحد الثّلاثة وتعیّن الآخر ورجوعه إلی الأوّل ، إذ السّؤال یندفع بمجرّد ذلک ولاحاجة فیه إلی التّمسّک بالأوّل ، و إن افتقر إلیه لوأورد علیه ثانیا لزوم التسلسل أوالدّور . وکذا یندفع بالثالث لأنّ اختلاف حیثیّة المبدئیّة بالأنّ واللّمّ یکفی لدفع الدّور بهذا النّحو وتوقّف المبدء الإنّی فی الواقع علی بداهة مقدّماته لامدخلیّة له فی هذا الدّفع وفی اندفاعه بالأوّل محلّ نظر إذ یرد علیه ظاهرا عدم تصحیحه المبدئیّة من الطّرفین : نعم ، یمکن أن یقال المراد بالأوّل أنّ بعضا من علم مأخوذ من

بعض الآخر بديهيّ المقدّمات وكذا الحال فى الجانب الآخر أى بعض آخر من الآخر مأخوذ من بعض الآخر من الأوّل بديهى المقدّمات، والمراد بالثانى أنّ بعضا من علم مأخوذ من بعض الآخر وذلك البعض أيضا مأخوذ من بعض آخر من الأوّل، وعلى هذا يحصل الفرق بينهما مع تماميّة الأوّل بانفراده وإن لم يتمّ الثّانى وحده .

وأمّا الثّالث فاندفاعه بالأوّل ظاهر، لأنّه منع لمبدئيّة الإلٰهى لجميع مسائلها لجواز عدم نظريّة الجميع وكون بعضها بديهيّ المقدّمات، ولمّا كان لزوم الدّور عند السّائل باعتبار نظريّة مقدّمات جميع مسائلها فاندفاعه بمنع الكليّة مع سنده ممّا لاريب فيه، وكذا بالثّانى لأنّه تسليم للمقدّمة الممنوعة أوّلا ومنع للتوقّف على النّحو الموجب للدّور بأنّه لوسلّم نظريّة جميع مبادى العلمين فيجوز أن يبيّن بمسائل الٰهيّة لايتوقّف عليهما بل يتبيّن بهما مسائل أخرىٰ من الإلٰهى فظاهر انّ هذا يدفع الشّبهه . وما ذكر من حيث الدّور والتسلسل إنّما يرد لو اعتقد السّائل نظريّة جميع مبادى الإلٰهى ووجوب إثباته فى علم آخر، وليس كذلك اذلا يفهم ذلك من السّؤال أصلا بل ربّما فهم منه خلافه كما نشير إليه . والظّاهر اندفاعه بالثّالث بدون الأوّل، إذ مبنى الدّور لوكان باعتبار مبدئيّة بعض الإلٰهى لجميع العلمين ومبدئيّة بعضهما لبعضه . فالجواب بأنّ توقّف جميعهما عليه من حيث اللّم وتوقّف بعضه على بعضهما من حيث الإنّ يدفع السّؤال والقول بأنّه لابدّ فيه من التزام عدم توقّف المثبت بالإنّ على الإلٰهى وكونه بديهيّ المقدّمات أومأخوذا من غير الإلٰهى وهو رجوع إلى ملاحظة الأوّل أيضا قد ظهر ما فيه ثمّ الأظهر أنّ منشاء توهّم الدّور هوالثّالث إذ ظهر من الكلمات السّابقة انّ إثبات موضوعات مسائل العلمين ومباديهما ومقدّمات براهين مسائلها فى الإلٰهي وظاهر انّ هذا يفيد مبدئيّته لجميع مسائلهما .

ثمّ صرّح الشيخ بأنّه يتوصّل من العلمين إلى معرفة البارى والملائكة الرّوحانية وطبقاتها، ومعرفة النّظام فى ترتيب الافلاك وهذا كما ترى يفيد أنّ مبدئيّتهما لبعض مسائله لظهور التّخصّص بالذكر من دون مايفيد العموم فيه وعلى هذا يترائىٰ دور منشاءه الثّالث،

وحينئذ كلّ من الأجوبة الثلاثة جواب مستقلّ وتتميمه غير موقوف على ملاحظة غيره .

ثمّ لما ذكر الوجوه الثّلاثة أوّلا بعنوان العموم ، وثانيا على وجه الخاصّ بالمقصود أعادها ثالثا لزيادة التّوضيح ، فقال : **فَقَدِ اتَّضَحَ أنَّهُ إمَّا أنْ يَكُونَ مَاهو مَبْدَءٌ بِوَجْهٍ مّا لِهٰذا الْعِلْمِ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي فِي الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ لَيْسَ بَيَانُهُ مِنْ مَبَادٍ يَتَبَيَّنُ فِي هٰذا الْعِلْمِ بَلْ مِنْ مَبَادٍ بَيِّنَةٍ بِنَفْسِهَا** وهذا هو الجواب الأوّل ، **وَإمَّا أنْ يَكُونَ بَيَانُهُ مِنْ مَبَادٍ هِيَ مَسَائِلُ فِي هٰذا الْعِلْمِ** أعنى الإلٰهى **وَلٰكِنْ لَيْسَ يَعُودُ** ما هو مبدء للإلٰهى من المسائل الطّبيعيّة **فَيَصِيرُ مَبَادٍ لِتِلْكَ الْمَسَائِلِ** الإلٰهيّة **بِعَيْنِهَا** حتّىٰ يلزم الدّور **بَلْ** يصير مبادى **لِمَسَائِلَ أخرىٰ** من الإلٰهى وهى الّتى فرضت أوّلا مبدئيّة تلك الطّبيعيّة لها ، ويجوز إرجاع الضّمير فى « يعود » إلى المسائل الإلٰهيّة الّتى فرضت أوّلا مبدئيّته لبعض مسائل الطّبيعىّ وحمل المسائل فى الموضعين على المسائل الطّبيعيّة ، وهذا هو الثّانى ، **وَإمَّا إنْ يَكُونَ تِلْكَ الْمَبَادِي** الطّبيعيّة مبادى **لِأُمُورٍ مِنْ هٰذا الْعِلْمِ لِيَدُلَّ عَلىٰ وُجُودِ مَا يُرادُ أنْ يَتَبَيَّنَ فِي هٰذا الْعِلْمِ لِمِيَّتُهُ** أى يكون المسائل الطّبيعيّة مبادى لأمور من الإلٰهى مثبت بها وجودها فقط ، ثمّ يبيّن فيه لميّتها وهذا بظاهره موافق ماذكره الأكثر فى بيان المقدّمة الثّالثة دون ماذكرناه .

ويمكن أن يقال مراده انّ تلك المسائل الطّبيعيّة مباد لأمور فى الإلٰهى ليدلّ هذه الأمور على الوجود اللّمىّ لما يراد أن يبيّن فى الإلٰهى لميّته أعنى مسائل العلمين الّتى يراد أن يبيّن فيه لميّتها ، فالمراد بالوجود الموجود من حيث اللّمّ وحينئذ ينطبق على ما ذكرناه . وقد يقال للطّبيعىّ انّه ذكر إفادة مسائل الإلٰهى لميّته مافيه وترك إفادتها للميّة ما فى العلمين اختصارا ، وفيه انّ ترك المقصود وذكر المستطرد بعيد .

قيل : حاصل هذا التّوضيح أنّ ماهو مبدء للإلٰهى من الطّبيعىّ أقسام ثلاثة ما يثبت من مباد بيّنة بنفسها ولا يلزم فيه دور ، ومايكون بيانه من الإلٰهى على وجه لاتعاكس فيه فلا دور فيه أيضا ، وما يكون مبدء إنّيا لما ثبت فى الألٰهى لميّته ، وظاهر ذلك

ان لكلّ منها مدخليّة فى الجواب والمجموع جواب واحد كما هومبنى التّوجهين الأخيرين.

قلنا : الظهور ممنوع بل التّخصيص بالتّرديد ظاهر فى كفاية كلّ منها فى دفع الشّكّ هذا و يمكن دفعه بمثل الوجوه المذكورة باختيار توقّف المسائل الطّبعيّة على الإلٰهيّة بدون العكس على عكس ماذكره الشيّخ ، ولعلّه اختار ما اختار لكونه أنسب بماذكره من تأخّر الإلٰهى عن العلمين **وَ مَعْلُومٌ أنَّ الأمْرَ إذا كَانَ عَلىٰ هٰـذا الوَجْهِ لَمْ يَكُنْ بَيَانُ دَورِ البَتَّةَ حَتّىٰ يَكُونَ بَيَاناً يَرْجِعُ إلىٰ أخْذِ الشَّئِ فِي بَيَانِ نَفْسِهِ** معناه ظاهر .

ولمّا بيّن مرتبة هذا العلم بأنّها بعد العلمين ، أراد أن يشير إلى عدم لزوم ذلك وكونه أمرا عرضيّا بالنّسبة إلينا لسهولة التّعليم ، وامّا بالنّظر إلى الواقع فيمكن أن يحصل الغرض منه أى معرفة ما فيه من المسائل ابتداء من غير استعانة بعلم آخر فيكون له التّقدّم الوضعى كما له الذّاتىّ والشّرفى ، لكنا لعجز أنفسنا لانقدر على سلوك هذه الطّريقة ، فلابدّ أن يتأخّر بالنّظر إلينا عنهما فقال : **وَيَجِبُ أنْ تَعْلَمَ فِي نَفْسِ الأمُورِ** إى فى الواقع **طَرِيقاً إلىٰ أنْ يَكُونَ الْغَرَضُ مِنْ هٰـذا الْعِلْمِ** مطلقا أوالغرض الأصلى منه وهومعرفة الواجب وصفاته العليّة وما يليق بتقدّس ذاته ومرتبته عن النّقايص والقصورات الإمكانيّة وطريق ارتباط المعلومات به وانتساب الكلّ إليه وغير ذلك **تَحْصِيلُ مَبْدَءٍ لابَعْدَ عِلْمٍ آخَرَ** ، وليس هذا جوابا آخر من الدّور المذكور كما ظنّ ، وقيل فيه فوايد دفعه واستحقاق هذا العلم التّقدّم على غيره بالمرتبة كماله التّقدّم بالذّات والشّرف ، وتحقّق هذه الطّريقة فى تحصيل الغرض منه لامن امكانها فى الواقع لايجدى فى الدّفع أواحتياجنا فيه وفى العلمين و إن كان لعجز انفسنا عن سلوكها يكفى فى لزومه أو تقول يحتاج فيه إليهما مع أنّ مباديهما يثبت فيه فيلزم الدّور ، وإمكان طريق فى الواقع لايؤدّى إليه لاينفعنا ، وأشار إلى هذه الطريقة بقوله : **فَإنَّهُ سَيَتَّضِحُ لَكَ فِيمَا بَعْدُ** وهر الفصل السادس من هذه المقالة **إشَارَةٌ إلىٰ أنَّ لَنا سَبِيلاً إلىٰ إثْبَاتِ الْمَبْدَءِ الأوّلِ لامِنْ طَرِيقِ الإسْتِدْلالِ مِنَ الأُمُورِ الْمَحْسُوسَةِ** وما

يتعلّق بها كما هو طريقة **الطّبعيّين والكلاميين** المستدلّين عليه تعالى تارة من الحركة بوجوب انتهائها إلى محرّك أوّل غير متحرّك وأخرى من الحركة والزّمان بأنّه لا يتقدّم عليهما شىء تقدّما بالزّمان وإلّا كان قبل كلّ زمان زمان إلى غير النّهاية مع رجوعه آخرا إلى عدم تقدّم شىء عليهما بهذا التّقدّم فما هو مبدعهما مقدّم عليهما بضرب آخر من التّقدّم ومتعال عنهما وعن النسبة إليهما وما هو إلّا الواجب لذاته ، وأخرى من الإمكان والحدوث أو الإمكان بشرطه لوجوب انتهائها إلى الواجب لذاته دفعا للدّور والتسلسل ، وأخرى من النّفس بأنّها قد يخرج من القوّة إلى الفعل ومخرجها عقل محض ، لا يعزب عن علمه شىء ، وهذه الوجوه مشتركة فى كونها استدلالا بالخلق على الحقّ و إليها أشير فى أصدق الكلام بقوله : « وَسَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .

بَلْ مِنْ طَرِيقِ مُقَدَّمَاتٍ كُلِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ يُوجِبُ لِلْمَوْجُودِ مَبْدَءَ وَاجِبَ الْوُجُودِ كما هو طريقة **الإلٰهيّين** من النّظر فى نفس الوجود وطبيعته و إثبات افتقاره إلى مبدء واجب لذاته . ويمكن أن يقرّر بوجوه :

كأن يقال ، صرف الوجود القائم بذاته متحقّق وإلّا لم يوجد موجود وهو الواجب لذاته .

أو يقال ، إنّا نجد بديهة امرا نسمّية بالوجود وهو أمر حقيقىّ قائم بذاته بالضرورة أو الحدس أو الكشف فلا يكون مبدء وإلّا لزم تقدّم الشّىء على نفسه فهو الواجب لذاته .

أو يقال ، لو كان شىء موجودا لكان واجبا لذاته او لغيره ، إذ الشّىء مالم يجب لم يوجد ، والأوّل المطلوب والثّانى ينتهى إليه .

أو يقال ، شىء ما موجود بالضّرورة فيلزم وجود الواجب لذاته .

أو يقال ، فى موجود ما إن تساوى وجوده وعدمه بالنّظر إلى ذاته إذ ترجّح أحدهما بالأولويّة احتاج إلى العلّة وينتهى إلى الواجب لذاته ، وإن ترجّح بالوجوب يثبت المطلوب .

أو يقال، الوجود أمر واقعى فهو إمّا موجود بنفس ذاته أو بوجود زايد أوغير موجود ، فعلى الأوّل يثبت المطلوب وعلى الثّانى يلزم التّسلسل وعلى الثّالث يكون له منشأ انتزاع ، فهذا المنشأ إن كان منشأ بذاته من غير افتقار إلى شىء آخر حتّى الإنتساب إلى الغير كان واجبا لذاته و إلّا عاد الكلام حتّى ينتهى إلى الواجب لذاته وهذا الطريق بتصريح الاشارات استدلال بالحقّ على نفسه وطريقة الصدّيقين الذين يستشهدون بالحقّ لا بالخلق عليه وطبق عليها قوله تعالى: « أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ويمكن أن يستدلّ بها على صفاته من عدم التّغيّر والتّكثّر ووحدته ومبدئيّته للكلّ على التّرتيب الّذى عليه الوجود سالكا من العلّة إلى المعلول إلى آخر مراتب الصّدور .

فإذا ثبت الواجب بطبيعة الوجود يمكن أن يثبت بلوازمه الوحدة حتّى يكون هو برهانا على وحدانيّته كما قال : « شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ » و بها كيفيّة ترتيب صدور الأشياء بإيجاده أوّل الصّوادر و توسّطه فى صدور الأشياء على ترتيب الأشرف فالأشرف و إلى ذلك اشار بقوله **وَيَمْتَنِعُ** عطفا على قوله « واجب الوجود » أى بل من طريق مقدّمات يوجب للموجود مبدء واجب الوجود ويمتنع **أَنْ يَكُونَ مُتَغَيِّراً أَوْمُتَكَثِّراً فِي جِهَةٍ** فثبت وحدته من حيث الذّات والصّفة والفعل والألوهيّة وساير صفاته اللّازمة لنفى التّغيّر والتّكثّر . **وَيُوجِبُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مَبْدَءَ الْكُلِّ** فيثبت تفرّده بالإيجاد .

واعلم انّ التّوحيد الفعلى قد يراد به وحدة فعله بمعنى أنّ مايصدر عنه شىء واحد بسيط ، وقد يراد به تفرّده بالأفعال واستناد الكلّ إليه و كلاهما ثابت له تعالى من دون لزوم تناقض ، إذ لاريب فى أنّ إفاضة الكلّ منه تعالى إلّا انّ مايصدر عنه أوّلا بلا توسّط شىء آخر هو الواحد البسيط وهو المراد بالأوّل ثمّ يصدر عنه الكلّ بتوسّط البعض للبعض على مايقتضيه قاعدة الإمكان الأشرف وأن **يَكُونَ الْكُلُّ يَجِبُ عَنْهُ عَلَىٰ تَرْتِيبِ الْكُلِّ** أى على التّرتيب اللّايق بالكلّ أوالواقع من الكلّ و بهذا الطّريق يحصل معرفة جميع ما فى هذا العلم بلا استعانة من العلمين بل يحصل غرض جميع العلوم الّتى تحته أى

معرفة جميع مسائلها باللمّ الأخذ من العلّة إلی المعلول إلّا انّ ذلك أی سبيل السّلوك من العلل والمبادی الی المعلولات ومعرفة تفاصيل مسائل العلوم منها شان **الكمّل والصدّيقين** ونحن معاشر **المحصلين** لعجز نفوسنا لانقدر علی ذلك كما أشار إليه بقوله :

لٰكِنَّا لِعَجْزِ أَنْفُسِنَا لانَقْوىٰ عَلىٰ سُلُوكِ ذٰلِكَ الطَّرِيقِ الْبُرْهَانيِّ الَّذِىْ هُوَ سُلُوكٌ عَنِ الْمَبَادِي إِلَى التَّوالى وَعَنِ الْعِلَّةِ إِلَى الْمَعْلُولِ إِلّا فِى بَعْضِ جُمَلِ مَرَاتِبِ الْمَوْجُودَاتِ مِنْهَا أی من المبادی والتّوالی والعلّة والمعلول وهو مراتب العقول ونفوس الأفلاك وأجسامها. وحاصله انّا لانقوی علی سلوك ذلك الطّريق فی شیء من مراتب الموجودات الّتی هی المبادی والتّوالی إلّا فی بعض جمل منها **دُوْنَ التَّفْصِيلِ** إذ النّفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا الطّريق فی التّفاصيل الجزئيّة ومعرفة خصوصيّة المسببات عن أسبابها، وفيه إشارة إلی أنّه لولا القصور لأمكن سلوك هذا الطّريق اللّمّی فی معرفة كل شیء حتّی الجزئيّات والزّمانيّات بأن ينظر فی طبيعة الوجود ولوازمها وأقسامها الأوليّة والثّانويّة إلی أن ينتهی إلی الجزئيات والمتغيّرات فيعلم بأسبابها القريبة والبعيدة علما ثابتا كليّا غير زمانیّ .

ثمّ لايخفی انّ قوله : « ذلك الطّريق » إشارة إلی طريق مقدّمات كليّة عقليّة وهو بإطلاقه ليس سلوكا من العلّة إلی المعلول كما فی أكثر الوجوه المذكورة علی ما سنبيّنه، وتقييده بما يوجب ذلك لايوافق كلام **الشيخ** إذ ماذكره فی هذا الكتاب بل فی الاشارات لإثبات الواجب من هذا الطّريق ليس منه ، ثم تحقيق المقام يتوقّف علی بيان امور :

الأوّل ، الحقّ انّ الإستدلال بالوجود بإطلاقه ليس استدلالا بالحقّ علی نفسه كما ذكره **الشّيخ** إذ الإستدلال بأكثر الوجوه المذكورة بالوجود المحسوس وهو من جملة خلقه فكيف يكون استدلالا بالحقّ علی نفسه، بل الظّاهر عدم الفرق بينه وبين استدلال **المتكلّم** بالإمكان فی كونه استدلالا بالخلق علی الحقّ، إذا الوجود المحسوس كالممكن فی مخلوقيّته له تعالی والتّفرقة بينهما ببعض وجوه آخر لامدخل له فی ذلك ، نعم لايبعد كون الأوّلين استدلالا بالحقّ علی نفسه إذ بعد إثبات حقيقة الوجود القائم بذاته بالبداهة

أوالكشف أوالنّظر يلزمه الوجوب الذّاتى وعدم ثبوت مبدء له فيكون الإستدلال به عليه استدلالا بالحقّ على نفسه إذ الواجب عينه وإن كان ثبوت الوجود وحقيقته وقيامه بذاته على الأخير بالإستدلال من الخلق إلى الحقّ ولكن اين كلام الشّيخ فى شفائه واشاراته من هذا إذ ليس من أمثال الوجهين فيهما اثر .

وقد يقال انّ استدلاله بطبيعة الوجود وهواستدلال بالحقّ وطريقة **الصدّيقين** لأنّها متّحدة معه إذ وجوده عين ذاته . والتّوضيح أنّ **الصدّيقين** لقوة تجرّدهم حصلت لهم ملكة انتزاع المعانى المشتركة والصّور الكلّيّة المجرّده كالوجود والوحدة والشّيئية مما لا ينحصر أفرادها فى المحسوسات عن الأشياء وجعلها موضوعات للمسائل بإثبات الأفراد لها ، فإذا وضع طبيعة الموجود وأثبت له فرد هوالواجب كان ذلك استدلالا بالواجب على نفسه ، وفيه انّ الطّبيعة الّتى يستدلّ بها هى المأخوذة من الممكنات المحسوسة وهى من جملة خلقة فما يستدلّ به لايصير موضوعا للواجب ومايصير موضوعا له لايستدلّ به .

الثّانى ، قيل : هذه الطّريقة أيضا إستدلال بالمحسوس لأنّه بالوجود المدرك بالحسّ إذ ليس دونه مقدّمة عقليّة يثبت للوجود مبدء فجعلها قسيما له كما فعله **الشّيخ** لاوجه له . وأجيب بأنّ المراد أنّ الوجود المنتزع من المحسوس بأخذه من حيث هومع قطع النّظرعن تعلّقه به ويثبت به الواجب وفيه انّ قطع النّظرعنه لاينفى التّعلّق فى الواقع فيصدق كون الإستدلال بالمتعلّق بالمحسوس على أنّه لوصرّح بالتّجريد عن التّعلّق وكفى ذلك فى المطلوب لاتنقض بمثل الإمكان والحدوث .

وقد يجاب بعدم الحاجة إلى الأخذ بالوجود المحسوس لكفاية وجود النّفس فى ذلك ، وردّ بأنّها من الأمور الطّبيعيّة ولذا يبحث عن حالها فى الطّبيعىّ ، فالإستدلال بوجودها إستدلال بالمحسوس ، وفيه انّ تجرّد النّفس ممالاريب فيه فلا معنى لمحسوسيّتها ولذا يبحث عنها فى الإلهى والبحث عنها فى الطّبيعىّ أيضا لبعض المناسبات غير قادح فى ذلك . نعم ، يلزم على هذا أن يكون ماتقدّم من الإستدلال بحال النّفس من خروجه من القوّة إلى الفعل من هذا الطّريق دون الأوّل ، ولوقيل نظر الشيخ إلى التّفرقة بين هذا الطّريق

وطريق الطّبيعىّ لاالمتكلّمين أيضا لصحّ الجواب بالتّجريد من دون انتقاض .

الثّالث ، قد صرّح جماعة منهم الشّيخ والمحقّق فى شرحه للاشارات بأنّ هذا الطّريق من اللّمّ المأخوذ من العلّة إلى المعلول ، وقد عرفت أنّ الإستدلال فى أكثر وجوهه المذكورة بالوجود المحسوس وهو معلول له تعالى فاين لميّتها ، كيف ولو صحّ إثبات الواجب باللّمّ لزم معلوليّته تعالى وهو باطل و إثباته بالوجهين الأوّلين لو سلّم كونه إستدلالا بالحقّ على نفسه كما مرّ لم يسلّم كونه لمّا إذ الواجب عين الوجود الحقيقىّ وليس معلولا له. فالحقّ ان أدلّة إثبات الواجب كلها إنيّة وليس فيها مايفيد اللّمّ ، وقد توجّه اللّمّيّة بأنّ مرادنا بها أنّ الإستدلال بحال من طبيعة الوجود هو كونه ذا فرد هو الممكن على حالها الأخرىٰ المعلولة للأولىٰ وهو كونه ذا فرد آخر هو الواجب وكلا الحالين من مقتضياتها ، والثّانيّة معلولة للأولىٰ فاستدلّ بها عليها لا على ذات الواجب فى نفسه ليلزم معلوليّته به مع أنّه علّة كلّ شىء .

فان شئت قلت : ليس الإستدلال على وجوده فى نفسه بل على انتسابه إلىٰ هذه الطّبيعة وثبوته لها اى على وجوده الرّابطىّ كما ذكره الشّيخ فى الإستدلال بوجود المؤلّف علىٰ وجود ذى المولّف ، فيقال : هذه الطّبيعة مصنوعة ولكلّ مصنوع صانع فلهذه صانع فالإستدلال بها على انتساب الصّانع إليها وحمله عليها ، فوجود الواجب فى نفسه علّة لغيره مطلقا ووجوده الرّابطى إى إثباته لها معلول لها . وأنت تعلم أنّ المعتبر فى اللّمّ هو العلّيّة والمعلوليّة الخارجيتين دون الذّهنيّتين فقط ، ولو كفت فيه المعلوليّة بمجرّد الوجود الرّابطىّ الذّهنىّ لكانت جميع البراهين الإنيّة لميّة .

الرابع ، ظاهر كلام الشيخ أنّه يمكن أن يعلم جميع مسائل الإلٰهى بطريق اللّمّ والتنزّل من العلّة إلى المعلول ، وقد صرّح به بعضهم وزاد أنّه لولا عجز النّفوس لايمكن أن يعلم فيه بهذا المنهج مقاصد ساير العلوم حتّى الجزئيّات والزّمانيّات من جهة العلم بأسبابها بأن ينظر فى طبيعة الموجود وأقسامها ولوازمها الأوّليّة والثّانوية حتّى ينتهى فيها إلى الجزئيّات والمتغيّرات فيعلم بأسبابها وأسباب أسبابها علما ثابتا على الوجه الكلّى من قبيل استثناء

الشّرطيّات انّه متىٰ كان كذا كان كذا لكنّ النّفوس البشريّة قاصرة عن سلوك هذا المنهج فى التّفاضل الجزئيّة وضبط الأقسام والأطراف و مبادى التّقسيمات إذا جعل الموضوع هوالموجود وأثبت له الّلوازم والأقسام على سبيل الكلّية إلى آخر الجزئيات فيستانف موضوعاآخر تحته فيبحث عن أعراضه الذّاتيّة وأحواله الكلّية السّافلة لأفراده لاالكلّيّة على الإطلاق بل الكلّية المختصّة به ، وربما عجزت عن سلوك اللّمّ فى جميع أحواله المختصّة أيضا ، واحتاجت بعد الأحوال الشّاملة لجميع أفراده إلى استيناف موضوع آخرتحته والبحث عن أحواله الكلّية المختصّة كموضوعى الطّبّ والمناظر بالنّظر إلى موضوعى الطّبيعىّ والهندسة ، وربما يعجزعن النّظر فى جميع أحواله على الوجه الكلّى الرّاجع إلى حاله أيضا فيأخذ موضوعاً أخصّ منه أيضا ويبحث عن أحواله على الوجه الرّاجع اليه كموضوع علم أمراض العين بالنّظر إلى موضوع الطّبّ وموضوع علم الهالة والقوس بالنّظر إلى موضوع علم المناظر . وحاصله أنّ براهين جميع أقسام الحكمة لميّة ويمكن أن يبيّن الجميع باللّمّ فى الإلٰهى إلّا أن عجز النّفوس عن سلوك طريق اللّمّ فى إثبات الأحوال للموضوع الأعمّ متنزّلا منه إلى آخر جزئيّاته وجب افراد بعضها عن بعض واستيناف موضوع أخصّ تحت الأعمّ ، وفيه اوّلا أنّ براهين كثير من مسائلها إنيّة سيّما الرّياضيّات ، فاين يسلّم لميّة براهين جميعها . وثانيا انّ سلوك طريق اللّمّ إن امكن فى الجميع فأىّ صعوبة فى بيانه فى الإلٰهىّ حتّىٰ يحتاج فى البين إلى استياف الموضوعات وافراد العلوم الجزئيّة ، إذ البحث فيه عن الجميع بهذا الطّريق أن ينظر أوّلا فى مفهوم الموجود ويستنبط منه أحواله العامّة فى أقسامه ويستنبط منها لوازمها وعوارضها الذّاتيّة ثمّ فى أقسام الأقسام مع الإستنباط ، وهكذا إلى آخر الأقسام وإحوالها واذا استونف فى البين موضوع كالجسم الطّبيعىّ لم يتغيّر الحكم فى كيفيّة البحث إلّا انه يقال حينئذ انّ البحث عن أحوال هذا الجسم وأنواعه و أنواع أنواعه و هكذا إلى آخر الأنواع ، وفى الأوّل يقال أنّ البحث عن أحوال الموجود وأنواعه الأوّليّة والثّانويّة وهكذا إلى آخر الأنواع حتّىٰ يندرج البحث عن أحوال الجسم فى البحث عن الأنواع الثّانويّة للموجود ، و الظّاهر انّ مجرّد هذا

الفرق لايصير منشاء للسّهولة والصّعوبة فالباعث للأفراد ليس ذلك بل ما تقدّم ، وثالثا أنّ ما ذكره تبعا للشّيخ من إمكان العلم بجميع مسائل الإلهىّ باللّمّ والتنزّل من العلّة إلى المعلول إن اراد إمكانه لمدرك مّا أعمّ من النّفوس والعقول والواجب تعالى فمع عدم مناسبة هذه الإرادة للمقام لايلائمه قوله: «إنّ لنا سبيلاً إلى اثبات المبدء» وحينئذ لاحاجة الى ذلك نظراً إلى المبدء بعلم ذاته و بعلم منه مابعده على التّرتيب العلىّ والمعلولىّ ، كذا العقول عندهم وكذا لايلائمه الإعتراف بالعجز وإن أراد به إمكانه لنا ، وفيه انّ غاية ما يمكن لنا من هذا الطّريق أن نثبت المبدء وصفاته المشهورة ومبدئيّته للكلّ ولايمكننا غير ذلك إذ علمنا بالواجب ليس بالكنه حتى لزم من العلم به علمنا بما سواه من طريق العلّة بل بالوجه وهو يوجب العلم بجميع معلوماته وما يمكن أن يعلم من صفاته المذكورة هو انّ أوّل مايصدر عنه شيء بسيط مجرّد هو العقل بضميمه انّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد ، ولايمكننا العلم بما عداه من طريق التّرتيب العلىّ والمعلولىّ إذ بعد تسليم توسّط العقل فى الصّدور لاسبيل لنا إلى ان الجهات الّتى فيه واسطة لصدور اىّ شيء وماذكروه من سببيّة جهاته للعقل الثّانى والفلك الأوّل على تقدير صحّته إنّما هو بعد إثبات الأفلاك على النّحو المرصود بالبراهين الإنيّة ولولا العلم به أوّلا من طريق الإنّ لاأظنّ بهم ان يثبتوه باللّمّ ، وعلى هذا فبعد إثبات العقل الأوّل ينقطع العلم من هذا الطّريق ، وإن أراد به مجرّد تجويز العقل فمع عدم طائل تحته يأباه الظّاهر .

وقوله : «يجب أن يعلم أنّ فى نفس الأمر طريقاً» وقوله : «سيتّضح لك» إذ مجرّد التّجويز لايحتاج إلى ذلك . والظّاهر انّ الشّيخ أراد به امكانه **للصّدّيقين والمجرّدين عن جلابيب الابدان** كما يشعر به قوله : « لكنّا لعجز أنفسنا» الخ ، وهو غير بعيد كما لايخفى وجهه ، ولو قيّد الغرض فى كلامه بالأصلى و أريد به مجرّد إثبات المبدء وصفاته ومبدئيّته للكلّ وأمثال ذلك كما احتملناه صار التّوجيه أظهر .

ولمّا ذكر إمكان بيان هذا العلم فى الواقع بطريق لايفتقر إلى الاستعانة بغيره فرّع عليه قوله : **فَإِذَنْ مِنْ حَقِّ هٰذَا الْعِلْمِ فِى نَفْسِهِ أَنْ يَكُونَ مُقَدَّماً علىٰ الْعُلُومِ**

كلِّهَا إلّا انَّه مِنْ جَهَتِنَا من حيث سهولة التّعليم والتّعلّم إذ التّرقّى من الأولىٰ إلى الأعلى **يَتَأخَّرُ عَنِ الْعُلُومِ كُلِّهَا فَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلىٰ مَرْتَبَةِ هَذَا الْعِلْمِ مِنْ جُمْلَةِ الْعُلُومِ .**

ولمّا كان الفصل معقوداً لبيان المنفعة والمرتبة والاسم وبيّن الأوّلين أشار إلى الثّالث بقوله : **وأمّا إسْمُ هَذَا الْعِلْمِ فَهُوَ أنَّهُ فِيمَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ** وفى بعض النّسخ «مابعد الطّبيعة» وهوأظهر ، إذ المراد أنّ اسم هذا العلم علم مابعد الطبيعة لاعلم فيمابعد الطّبيعة وكأنّه لم يرد على الأوّل ان هذا اسمه بل ذكر ما يستفاد منه الإسم .

ولمّا كان الطّبيعة تطلق على القوّة الّتى هى مبدء أوّل لحركة ماهى فيه وسكونه بالذّات وعلى مجموع الشّىء الحادث حدوثا ذاتيّا أوزمانيّا عن المادّة الجسميّة والطّبيعيّة بالمعنى الأوّل والأعراض ، وعلى ماهيّة الشّىء وصورته الذّاتيّة ، والحركة الّتى عن الطّبيعة والعناية الإلٰهيّة وما عليه نظام الوجود ويستقيم أمره عنده وعلى المزاج والحرارة والغريزية والقوّة النّباتيّة عند الأطبّاء عيّن الشيخ ماهوالمراد هنا بقوله: **وَنَعْنِى بِالطَّبِيعَةِ لا الْقُوَّةَ الَّتِى هِىَ مَبْدَءُ حَرَكَةٍ وَسكونٍ** وتلك القوّة عين الصّورة النّوعيّة فى بعض الأجسام البسيطة والمركّبة وغيرها فى ذوات النّفوس من الأجسام لأنّ صورها النّوعيّة نفوسها دون طبايعها على التّحقيق ، **بَلْ جُمْلَةُ الشَّىْءِ الْحَادِثِ عَنِ المَادَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ وَتِلْكَ الْقُوَّةُ وَالأعراضُ .** وهذا هوالمعنى الثّانى .

فَقدْ قِيلَ استشهاد لصحّة إرادة هــذا المعنى من الطّبيعة **إنَّهُ قَدْ يُقَالُ الطَّبِيعَةُ لِلْجِرْمِ الطَّبِيعِىِّ الَّذِى لَهُ الطَّبِيعَةُ** بالمعنى الأوّل **والْجِرْمُ الطَّبِيعِىُّ هُوَ الْجِرْمُ الْمَحْسُوسُ بِمَا لَهُ** أى مع ماله **مِنَ الْخَوَاصِّ وَالأعْرَاضِ .** وعلى هذا فالجملة المركّبة هوالجسم الطّبيعىّ والمراد بما بعد الطبيعة مابعد الأجسام الطّبيعيّة أعنى المجرّدات **وَمَعْنىٰ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ بَعْدِيَّةٌ بِالْقِيَاسِ إلَيْنَا فَإنَّا أوَّلُ مَا نُشَاهِدُ الْوُجُودَ وَنَتَعَرَّفُ عَنْ أحوَالِهِ** كلمة « ما » مصدريّة أى فى أوّل

مشاهدة الوجود وتعرّف أحواله **نُشَاهِدُ هَذَا الْوُجُودَ الطَّبِيعِيَّ ، وَأَمَّا الَّذِي يَسْتَحِقُّ أَنْ يُسَمَّىٰ بِهِ هَذَا الْعِلْمُ إِذَا اعْتُبِرَ بِذَاتِهِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَهُ عِلْمُ مَا قَبْلَ الطَّبِيعَةِ لِأَنَّ الْأُمُورَ الْمَبْحُوثَ عَنْهَا فِي هَذَا الْعِلْمِ هِيَ بِالذَّاتِ** كالمفارقات **أَوْ بِالْعُمُومِ** كالأمور العامّة **قَبْلَ الطَّبِيعَةِ** خبر لقوله «هى» وكان المراد بقبليّة الأمور العامّة على الطّبيعة أنّها لوجودها فى المفارقات أيضا يكون الحصّة الّتى منها فيها متقدّمة على الطّبيعة وإن لم يكن الحصّة الّتى فى الطّبيعة مقدّمة عليها والتأمّل فى هذا التّقدّم كأنّه لاوجه له ، ويمكن أن يراد بها تقدّمها فى التّصور للمدارك العالية نظرا إلى عمومها لالمداركنا ليرد انّه ينافى ماذكره من أوّليّة الوجود الطّبيعىّ فى مشاهدتنا .

وقد ظهر من ذلك أنّ ترتيب وجود الأشياء فى أنفسها على عكس ترتيب وجودها بالقياس إلينا فإنّا ندرك أوّلا المحسوسات ثمّ المتخيّلات والموهومات ثمّ المعقولات والموجود فى الواقع على عكس ذلك ، والسّرّ فيه أنّ ترتيب وجود الإنسان لوقوعه فى سلسلة العود لمّا كان على عكس ترتيب وجودما فى سلسلة البدو ولذا بعد تماميّة بدنه يفاض عليه القوى الطّبيعيّه ثمّ القوى العقليّة . فلاجرم كان حدوث علمه بالأشياء على طبق حدوث وجوده ، والعلم بالشّىء ليس إلّا وجوده للعالم و وجود المعقولات له بعد وجود المحسوسات والمتخيّلات له ، فلذا سمّى علمه بها علم مابعد الطّبيعة .

ثمّ لمّا ذكر أنّ الإلهىّ يسمّى بأحد الإعتبارين « علم ما بعد الطّبيعة » وبالآخر « علم ما قبل الطّبيعة » وكان علّة ذلك عدم تعلّق ما يبحث عنه فيه بالطّبيعة وتأخّره عنها بالأعتبار الأوّل ومقدّمة عليها بالثّانى . وقد صرّح بالتّعليل فى الثّانى وأحال فى الأوّل على الظّهور كان هنا مظنّة سؤال هو انّ موضوعى الهندسة والحساب أعنى المقدار والعدد مثله فى عدم التّعلق والتّأخّر والتّقدّم المذكورين فكان الّلازم أن يبحث عنهما فى الإلهى فأشار إليه بقوله : **وَلَكِنْ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّ الْأُمُورَ الرِّيَاضِيَّةَ الْمَحْضَةَ** أى مالايعتبر فى حقيقته مادّة معيّنة كالفلك فى علم الهيئة والهواء المكيف

بالنّغمات والإيقاعات فى الموسيقى، فهذه الأمور منحصرة بالعدد والمقدار المبحوث عنهما فى الحساب والهندسة كما فسّرها بقوله: **الَّتِـى يُنْظَرُ فِيهَا فِـى الْحِسَابِ والهَنْدَسَةِ** والموصول بصلته صفة للأمور وقوله: **هِـىَ أيضاً قَبْلَ الطَّبِيعَةِ فَيَجِبُ أنْ يَكُونَ عِلْمُ الْحِسَابِ والْهَنْدَسَةِ عِلْمَ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ** ووجه التّشكيك فى العدد ظاهر لعدم تعلّقة فى الوجود والحد بالطّبيعة فهو كالأمور العامّة. وأمّا فى المقدار فقيل إنّه لاشتراك اسمه فى المعنى المتعارف والصّورة الجسميّة كما يظهر من جواب الشيخ فانّ تقدّمها وتأخرها بالقياس إلى الطّبيعة بالإعتبارين ظاهر، وقيل إنّه لتجرّد المقدار المحض بالمعنى المتعارف عن المادّة فى الحدّ والوهم وهوظاهر. وفى الخارج أيضا عند من يرى أنّ للتّعليميّات وجودا مفارقا عن عالم الطّبيعة وهوكما ترى.

ثمّ السّؤال على ما قرّرناه يكون إيرادا على تعريف الإلٰهى بعدم الإطّراد أولما ذكر فى وجه التّسمية ما هوملخّص تعريفه أعنى العلم بالأمور الّتى قبل الطّبيعة بالذّات أوالعموم لرجوعه إلى العلم بمالايفتقر إلى الموادّ المحسوسة فكان الّلازم سلامته عن النقض مع أنّه كان ضاهرا منتقض الطّرد فوجب إيراد ذلك والجواب عنه.

ثمّ لافرق بين جعله إيرادا على تعريف العلم وعلى تعريف ما يبحث عنه فيه لتلازمهما، وبذلك يندفع ماقيل إنّ الكلام فى وجه التّسمية لافى التّعريف، فلايناسب الإيراد عليه. وعلى هذا فليس المراد من قوله: « فيجب ان يكون » الخ وجوب تسمية العلمين بعلم بعد الطّبيعة لعدم ترتّبه على سابق كلامه بل وجوب كونهما منه على أنّه فى بعض النّسخ علم ماقبل الطّبيعة. وقيل السؤال إيرادعلى وجه التسميّة بمابعدالطّبيعة وماقبلها أوبالأوّل فقط إذ التّسمية إنّما وقع به لابالثّانى بصدقه على العلمين فكان الّلازم تسميتها به أيضا فلايطّرد التّسمية. وردّ بأنّها أمرلفظىّ لايليق الإيراد عليه فى المباحث العقليّة مع أنّه يكفى فيها أدنى مناسبة ولايلزم فيها الإطّراد والإنعكاس. وأيضا كلّ من القبليّة والبعديّة يكون حقيقيّا واضافيّا والتّسمية باعتبارالمعنى الحقيقىّ الثّابت للإلٰهىّ دون غيره، وقيل الإيرادعلى وجه التّسمية بأنّ المقدار والعدد أيضا بعدالطّبيعة فى مشاهدتنا وعلى مايفيده

قوله: « أمّا الّذى يستحقّ » الخ من أنّ الإلٰهىّ يبحث عمّا يتقدّم على الطّبيعة بالذّات أوالعموم وما سواه لايبحث عن ذٰلك بأنّهما أيضا متقدّمان عليها بأحد الإعتبارين ، وكان قوله: « أوّلا قبل الطّبيعة » وآخرا « مابعد الطّبيعة » إيماء إلى الوجهين ، وحاصله أنّه إيراد على وجه التّسمية وعلى ما ذكرناه أيضا أعنى تعريف العلم أوموضوعه ، وقد عرفت ما فى الأوّل. وقيل، منشاء السّؤال و إن كان لفظيّا هو سبب التّسمية ، لكن لمّا ذكر انّ موضوع هذا العلم مالا يتعلّق بالطّبيعة دلّ بالمفهوم على أنّ غيره من العلوم ليس كذلك فورد السّؤال بأنّ العلمين أيضا يبحثان عما لايتعلّق بهما ، و يمكن إرجاعه إلى ماذكرناه . وقيل، إنّه إيراد على قوله: « وأمّا الّذى يستحقّ » إذ لم يورد فى ضمن الدّلائل ما يدلّ على أنّ المقدار والعدد بعد الطّبيعة فى مشاهدتنا ولا فى الجواب أيضا إيماء إلى ذٰلك فإن أراد أنّه إيراد على مايفهم منه ليكون إيرادا على تعريف العلم أوموضوعه كما هو الظّاهر رجع إلى ماذكرناه، وإن أراد أنّه على التّسمية بما قبل الطّبيعة فضعفه ظاهر .

ثمّ أجاب مبتداء بدفع النقض بالهندسة لكونه أسهل فقال : **وَالَّذِى يَجِبُ أَنْ نَقُولَهُ فِى هٰذَا التَّشْكِيكِ** وفى بعض النّسخ « الشّكّ » وفى بعضها « التّشكل » وهو بمعنى الإشكال يقال: « اشكل الأمر » التبس كشكل وتشكّل **هُوَ أَنَّهُ أَمَّا الْهَنْدَسَةُ فَمَا كَانَ النَّظَرُ فِيهِ مِنْهَا** أى البعض من الهندسة الّذى كان النّظر فيه **إِنَّمَا هُوَ فِى الْخُطُوطِ وَالسُّطُوحِ وَالْمُجَسَّمَاتِ** أى الأجسام التّعليميّة كالمربّع والمكعّب و أمثالها ، **فَمَعْلُومٌ انَّ مَوْضُوعَهُ** وهو هٰذه الثّلاثة **غَيْرُ مُفَارِقٍ لِلطَّبِيعَةِ فِى الْقِوَامِ** لعدم تحقّق شىء منها بنفسه وعروضها للجسم الطّبيعىّ الّذى هو المراد بالطّبيعة هنا فلايتقدّم عليها بالذّات أوالعموم، **فَالْأَعْرَاضُ اللَّازِمَةُ لَهُ** أى احواله المحمولة **أَوْلَىٰ بِذٰلِكَ** أى بعدم المفارقة لتضاعف افتقارها إلى المحلّ لأنّها لايفارق موضوعها الّذى لايفارق محلّه، وهذا ناظر إلى أنّ الإفتقار وعدمه فى تعريف أقسام الحكمة وصف للمحمول كما سبق، **وَمَا كَانَ مَوْضُوعُهُ الْمِقْدَارَ الْمُطْلَقَ** من دون تقييده بأحد الثّلاثة **فَيُؤْخَذُ فِيهِ الْمِقْدَارُ الْمُطْلَقُ** على أنّه **مُسْتَعِدٌّ لِأَيَّةِ نِسْبَةٍ اتَّفَقَتْ**

من النّسب المختلفة كالتضعيف والتّنصيف والتّثليث والتّربيع والتجذير والمساوات والمفاضلة وغير ذلك فهوعرض متقوّم بالمادّة ولايخرج عن الثّلاثة فلا يفارق الطّبيعة .

وحاصله أنّ البحث فى الهندسة إمّا عن الخطّ والسّطح والجسم التّعليمى أوعن المقدار المطلق المتناول لها، فعلى الأوّل لانقض ضرورة افتقار الثّلاثة إلى المادّة وكذا على الثّانى، لأنّ موضوع الهندسة هو المقدار المستعدّ للتّقدير والنّسب والأشكال المختلفة وهولا يفارق الطّبيعة كأنواعه الثّلثة .

ثمّ لمّا كان للمقدار معنى آخر يفارقها ويتقدّم عليها بالذّات وهوالصّورة الجسميّة المقوّمة للجسم الطّبيعىّ وكان منشاء الإيراد اشتراك لفظ المقدار بين هذا المعنى والمعنى الأوّل المتعارف أشارإلى أنّ موضوع الهندسة هو الأوّل دون الثّانى، والبحث عنه فى الإلٰهىّ دونها، لأنّها يبحث عن المقدار المعرض التّقدير والنّسب والأشكال المختلفة وماهوكذلك هوالأوّل دون الثّانى إذ الصّورة الجسميّة بذاتها ليست مستعدّة لهذه الأمور وإنّما يستعدّ لها بعروض المقدار بالمعنى الأوّل لها وإلى هذا أشار بقوله: **وَذٰلِكَ** أى الإستعداد لأيّة نسبة **لَيْسَ لِلْمِقْدَارِ بِمَا هُوَ** لفظة « ما » موصولة أى بمعنى الّذى هو **مَبْدَءٌ لِلطَّبِيعِيّاتِ وَصُورَةٌ بَلْ بِمَا هُوَ مِقْدَارٌ وَعَرَضٌ** وهوالمعنى المتعارف. **وَقَدْ عَرَفْتَ فِى شَرْحِنَا لِلْمَنْطِقِيّاتِ وَالطَّبِيعِيّاتِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمِقْدَارِ الَّذِىْ هُوَ بُعْدُ الْهَيُولىٰ** مطلقا أعنى الصّورة الجسميّة **وَبَيْنَ الْمِقْدَارِ الَّذِىْ هُوَ كَمٌّ** وعرفت أنّ **إسْمَ الْمِقْدَارِ يَقَعُ عَلَيْهِمَا بِالإشْتِرَاكِ ، وَإذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَلَيْسَ مَوْضُوعُ الْهَنْدَسَةِ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْمِقْدَارُ الْمُقَوِّمُ لِلْجِسْمِ الطَّبِيعىِّ بَلِ الْمِقْدَارُ الْمَقُولُ عَلَى الْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْجِسْمِ** التّعليمى ، **وَهٰذَا هُوَ الْمُسْتَعِدُّ لِلنِّسَبِ الْمُخْتَلِفَةِ** دون المقوّم للجسم هذا .

وقيل: الفرق الّذى ذكره بين المعنيين فى العلمين هو أنّ الجسم الّذى يتقدّم على الطّبيعة ويقوّم الهيولى جوهر يفرض له أبعاد ثلاثة متقاطعة على قوائم أى امتدادات مطلقة لايتعيّن لهاحدّ ومرتبة من القصر والطّول، فالأجسام بأسرها فيها مشتركة ولايحصل

بينها لأجلها مخالفة ، والجسم بهذا المعنى غير قابل لشىء من النّسب المذكورة ، والجسم الذى يتأخّر عن الطّبيعة ويتقوّم بالمادّة هو القابل للأبعاد المحدودة المعيّنة والنّسب والأشكال المختلفة وهو الّذى يوجد فيه الجزء العادّ بالقوّة ويبحث عن أحواله **المهندسون** وكذلك السّطح الّذى قبل الطّبيعة وهو الطّبيعىّ غير السّطح التّعليمىّ الّذى ينظر فيه **المهندس** إذ له صورة غير الكمّيّة وهى أنّه بحيث يصحّ أنّ يفرض فيه بعد ان على الصّفة المذكورة وذلك لأنّه نهاية ما يصحّ فيه فرض أبعاد ثلاثة ، وأمّا التّعليمىّ فهو كمّيّة الطّبيعىّ ونسبته إليه كنسبة جسم التّعليمى إلى الطّبيعى وكذلك الخطّ له معنيان أحدهما مطلق البعد الواحد الّذى لا يقبل النّسب المختلفة ، والثّانى ما يقبلها فيكون الجسميّة الّتى من باب الكمّ وإن كانت من لوازم الجسميّة الّتى هى الصّورة ضرورة ما يلزمها من التّناهى والتّحديد لكن صورة الجسم إذا جرّدت بكمّيّتها أو جرّدت منها الكمّيّة مأخوذة فى الذّهن سمّى المجرّد جسما تعليميّا .

وقوله : « فيكون الجسميّة » الخ قيل وجه ربط الوصل والإستدراك فيه أنّه دفع لتوهّم كون الصّورة الجسميّة المجرّدة على الإطلاق جسما تعليميّا نظرا إلى عدم انفكاكها عنه .

وحاصل الدّفع أنّ الجسميّة بمعنى الكمّ وإن كانت لازمة للجسميّة بمعنى الصّورة نظرا إلى اقتضاء الثّانية للتّناهى المستلزم للأولى إلّا انّه لا يمكن حينئذ أن يقال إنّ الثّانية على الإطلاق جسم تعليمىّ ، بل نقول انّها إذا جرّدت من المادّة مع كمّيّتها اللّازمة لها فهو جسم تعليمىّ ، أو انّ كمّيّتها إذا جرّدت عنها فى الذّهن لاستحالة تجرّدها عنها فى الخارج فهى جسم تعليمىّ لأنّ تجرّد الكمّ عنها فى الذّهن ممكن وإن لم يمكن العكس . ولا يخفى أنّ الشّقّ الثّانى صحيح وفى الأوّل نظر ، إذ الصّورة الجسميّة سواء أخذت مجرّده أو مع الكمّيّة لا يصدق عليه الجسم التّعليمى لأنّه مجرّد الكمّيّة والصّورة جوهر فكيف يجتمعان . و أيضا لو كان مجرّد الكمّيّة تعليميّا كما فى الثّانى كيف يكون الصّورة معها تعليميّا إذ الكلّ غير الجزء فالشّقّان متدافعان . ثمّ ما ذكره الموجّه من إمكان تجريد الكمّ من الصّورة

فى الذّهن دون العكس محلّ نظر إذ لولم يمكن تصوّر الجسميّة الطّبيعيّة بدون الكميّة لم يحصل بينهما تفرقة وكانت الكمّيّة جزء لحقيقتها لا لازمة لها ، فالأظهر إمكان تجريد كلّ منهما على الآخر وعلى هذا كان الصّواب أن يقتصر فى دفع التّوهّم على ذلك من دون التعرّض للشقّ الأوّل .

ثمّ هذه العبارة فى نسخ الشفاء هكذا : « فيكون الجسميّة الّتى من باب الكميّة يلزم الجسميّة الّتى هى الصّورة ضرورة ما يلزم الجسم من التّحدّد ويكون صورة الجسم إذا جرّدت بكميّتها أوجرّدت منها الكميّة مأخوذة فى الذّهن تسمّىٰ المجرّد جسميّا تعليميّا ، وعلى هذا وإن كان وجه الإرتباط ظاهرا إلّا انّ ماذكرناه وارد أيضا » .

ثمّ ماذكره القائل المذكور من كون الخطّ أيضا على قسمين ليس فى عبارة الشيخ وكأنّه تركه على المقايسة وعبارته فى السّطح هكذا : « والسّطح أيضا له صورة غير الكميّة الّتى فيه وتلك الصّورة هى أنّه بحيث يصحّ أن يفرض فيه بعدان على الصّفة المذكورة و وذلك له لأجل أنّه نهاية شىء ما يصحّ فى ذلك الشّىء فرض ثلاثة أبعاد كذٰلك .

فإذا عرفت ذلك فأعلم ، انّ المستفاد من كلامه هنا أنّ المقدار الّذى يتقدّم على الطّبيعة ويقوّمها وليس موضوع الهندسة هو الصّورة الّتى هى بعد الهيولى وامتداده وغير قابل لشىء من النّسب والمقدار الّذى يقارن الطّبيعة وموضوع الهندسة هو عرض قابل لكلّ نسبة فى العلمين انّ الأوّل جوهر يفرض له أبعاد مطلقة والثّانى عرض يتقوّم بالمادّة ويقبل الأبعاد المحدودة والنّسب المختلفة ، وجعل التّعليمى قابلا للأبعاد مع أنّه نفسها مبنىّ على المساحة المشهورة وجعل مجموعها بمنزلة شىء يقبل كلّ واحد منها ، ومآل الكلامين واحد ولافرق إلّا فى أخذ اطلاق الامتداد وتعيّنه فى الفرق المذكور فى العلمين وعدمه فى المذكور هنا ، بل لايبعد استفادته هيٰهنا أيضا أوذكر فى الأوّل انّه بعد الهيولى ، وظاهر انّ المراد به البعد المطلق وفى الثّانى أنّه مستعدّ لأيّة نسبة اتفّقت وذلك فرع البعد المحدود دون المطلق إذ لامعنى للحكم على الكلّى بأنّه أزيد أو نقص ، وعلى هذا فحوالة الفرق إلى العلمين لزيادة توضيحه فيهما ، فمحصّل الفرق أنّ الصّورة الجسميّة جوهر قابل

للبعد المطلق متناهيا كان أو غير متناه ، والجسم التّعليمىّ نفس هذا البعد وهو المقبول والعرض .

فان قيل : لو كان الإمتداد المأخوذ فى حدّ الطّبيعىّ هو عين التّعليمىّ فالمراد به إمّا الامتداد المطلق أو المعيّن ، فعلى الأوّل لا وجه لأخذ التّعيّن فيه وعلى الثّانى وجب أخذه فى حدّ الطّبيعىّ .

قلنا : حقيقة التّعليمىّ هو الإمتداد المطلق متناهيا كان أو غير متناه ، وقبوله التّحدّد والتّقدير والنّسب المذكورة من لوازمه الذّاتية فهو القابل لها بذاته ، وحقيقة الصّورة الجسميّة هى الجوهر وقبوله للبعد المطلق من لوازمه الذّاتيّة فهو القابل له بذاته وليس قابلا باعتبار ذاته للتحدّد والتّقدير والنّسب المذكورة بل قبوله لها بواسطة الأبعاد إذ لا يقال للجسم إنّه باعتبار قابليّته للأبعاد زايد أو ناقص بل يقال إنّه كذلك باعتبار نفس الأبعاد ، فالقابل بذاته للتّحدّد والتّقدير وما يلزمها من النّسب المختلفة هو التّعليمىّ دون الطّبيعىّ وإن لم ينفكّ عنه نظرا إلى ان لازم اللازم لازم ، فالمراد أنّه لا يقبل تعيّن الإمتدادات والنّسب بذاته بل بواسطة الابعاد الّتى هى قابلة لها بالذّات وموضوع الهندسة هو العرض القابل لها بالذات دون الجوهر القابل لها بالعرض .

وإذا عرفت الفرق بين الجسمين فقس عليه الفرق بين السّطحين والخطّين ، فإنّ السّطح له اعتباران : أحدهما الطّبيعىّ الّذى ينتهى إليه الجسميّة الطّبيعيّة المعروضة للتعليمىّ المتناهى فان معروضيّتها له يوجب انتهائها بانتهائه ونهايتها غير ذاتها وهو السّطح الطّبيعىّ أى ما يمكن أن يفرض فيه بعدان والجسم التّعليمىّ المتناهى أيضا له نهاية غير ذاته وهو السّطح التّعليمىّ أى نفس البعدين ولا يمكن اتّحاد النّهايتين ضرورة انّ نهاية المعروض للأبعاد غير نهاية نفسها ، فنهاية الطّبيعىّ الطّبيعىّ الّذى ليس كمّا قابلا للتّقدير والنّسب المذكورة بذاته بل باعتبار عروض السّطح التّعليمىّ له ونهاية التّعليمىّ الّذى هو كمّ قابل لها بذاته باعتبار جهتين ومعلوم انّ **المهندس** لا شغل له بالسّطح بالمعنى الأوّل ، أو موضوع علمه نهاية الجسم التّعليمىّ القابلة للتّحدّد والتّقدير والنّسب بذاتها ، وكذا الحال فى الخطّين فإنّ الطّبيعىّ ما يعرض فيه بعد واحد و هو نهاية السّطح الطّبيعىّ ،

والتّعليمىّ هونفس البعد الواحد ونهاية السّطح التّعليمىّ .

وقد ظهرمما ذكر أنّ الشيخ هنا تعرّض للفرق بين المقدارين وجعل أحدهما الصّورة الجسميّة والآخر مجموع الثّلاثة فيكون المقدار مشتركا بين أمور أربعة وفى العلمين فرق الثّلاثة الطّبيعيّة عن الثّلاثة التّعليميّة فيكون المقدار مشتركا بين أمورستة يكون موضوع الهندسة هوالثّلاثة الأخيرة منها دون الأولى[1]، وكأنّه لم يتعرّض هنا للسّطح والخطّ الطّبيعيّين وإخراجهما عن موضوعيّة الهندسة لوضوح الحال وبيانه فى العلمين ، أولأنّ عروض الشّكّ إنّما كان لأجل الصّورة الجسميّة المقوّمة للطّبيعة دون السّطح والخطّ لانّهما بأىّ معنى أخذ عرضان متأخّران عن الطبيعية فلا يحصل شكّ باعتبارهما حتّى يفتقر إلى الفرق وتعيين المعنى الموضوع للهندسة .

ثمّ النّاقل المذكوركأنّه فهم مما نقله أنّ الفرق بين الثّلاثة الطّبيعيّة والثلاثة التّعليميّه إنّما هو بالتعيّين وعدمه ، فإذا أخذ الجسم غير معيّن كان هوالطّبيعىّ المفارق عن المادّة ولم يكن موضوع الهندسة لعدم قبوله حينئذ نسبة من النّسب وإذا أخذ معيّنا كان هوالتّعليمىّ المقارن، والموضوع لقبوله التّقدير وكلّ النّسبة. وقس عليه الفرق بين السّطحين والخطّين ولذا أورد على كلامه فى الالهيات بأنّ ماذكره من الفرق هنا فى نفس المقدار ذكره فى العلمين فى أنواعه الثلاثة أيضا علم حكم هنا بمقارنة جمعها للطّبيعة دون المقدارنفسه مع أنّها متّحدّة الوجود معه لاقوام له إلّا مع واحد منها، إذ كلّ منها مجعول معه بجعل واحد ولايكون للمقدار بماهو وجود إلّا بواحد منها كما هوشان الجنس مع الأنواع البسيطة فكيف جوّز مفارقة المقدار المطلق عن الطّبيعة ولم يجوّز مفارقة أنواعه الثّلاثة عنها مع أنّه لاقوام لـه إلّا باحدها، على أنّ الحقّ انّ لكلّ منها إمكان التّحقّق فى غير هذا العالم مفارقا عن الطّبيعة ولايخفى مافى حمله وايراده . أمّا الأوّل، فلان التّفرقة بين الثّلاثة الطّبيعيّة والثّلاثة التّعليمية إنّما هو بماذكرناه لابالتّعيّن وعدمه، إذ الجسميّة الطّبيعيّة جوهر والتّعليمية عرض، ولامعنى لكون الواحد جوهراً وعرضا بالإعتبارين.

وقد قال الشّيخ فى المنطق فى أثناء هذا البحث، والمعنى المعرض للتّقدير فى الأبعاد

الثّلاثة مقدّر محدود فهو العرض الّذى من باب الكمّ ، وهذا ظاهر فى أنّ الكمّ يمكن أن يكون غيرمعيّن فلا يكون الفرق بينه وبين الصّورة بالتّعيّن وعدمه إلّا ان يراد بالمحدود وغير المحدود المتناهى وغير المتناهى لاالمعيّن وغير المعيّن ، ويقال انّ غير المتناهى أيضا معيّن فالمراد انّ الصّورة الجسميّة مالا يعيّن فيه لاباعتبار التّناهى ولابعدمه والجسم التّعليمىّ ما اخذ فيه التعيّن إمّا بالتّناهى أوبعدمه . وأيضا على هذا الحمل كلّ من نفس الابعاد والجوهر المعروض لهاهوان أخذ غير معيّن كان مقوّما للطّبيعة خارجا عن موضوع الهندسة و إن اخذ معيّنا كان عارضا لها وموضوعا ، ومع هـذا فساده لايساعده كلام الشيخ ، وأيضا موضوعات سايرالعلوم يمكن أن يؤخذ غيرمعيّنه فيلزم أن يرد النّقض بها ، ويجاب بالتزام دخولها من هذه الجهة فى الالٰهىّ وهوباطل .

فان قيـل : قول الشيخ فى الجسم : « ضرورة ما يلزمها من التّناهى والتّحديد » ، وقوله فى الخطّ : «أحدهما البعد المطلق الواحد» إلى قوله : « ذراعين» يدلّ على أنّ الفرق بالإطلاق والتعيّن

قلنا : قد تقدّم إنّ القول الثّانى ليس فى كلام الشيخ و إنّما نقله النّاقل المذكور والأوّل ليس فيه لفظ التّناهى فى النّسخ المتداوله و إنّما فيه التّحدّد فقط ، والمراد به التّقدير والمساحة وعبارته فى السّطح كما تقدّم منطبقة على ما ذكرناه وكأنّ وجود هذه الـزّيادة فى نسخة النّاقل صاربا عثالـه على الحمل المذكور أو بعد فهمه ذلك من كلام الشّيخ تصرّف فيه بهـذه الزّيادة .

وأمّا الثّانى، فلانّ الشّيخ لم يفرّق بين الثّلاثـة الطّبيعيّة والثّلاثـة التّعليميّة بالإطلاق والتعيّن كما فهمه القائل حتّى يقال إنّ المقدار ليس له إلّا هذه الأنواع الثّلاثة فمقارنتهامطلقا يستلزم مقارنته ومفارقته مطلقا يستلزم مفارقتها مطلقة ، إذ المقدار الذى قال الشّيخ بمفارقته هوالصّورةالجسميّة دون ماهوجنسها ، وهى لوكانت متّحدة مع الجسم التّعليمى بالذّات ومخالفة له بالإعتبار لوردّ ما ذكرو ليس الأمر كذلك بل هى مغايرة له بالذّات على انّه لم يقل بمفارقتها بل بتقدّمها بالذّات على الطّبيعة وكأنّ القائل أيضا أراد بها التّقدّم .

فإن قيل : مراده من الإيراد انّ الشيخ لما فرّق فى العلمين بين السّطحين والخطّين أيضا فلم يجب فيهما هنا ايضا بمثل ما أجاب به فى الجسم بأن يقول لهما أيضا معنيان أحدهما موضوع الهندسة دون الآخر .

قلنا : كلامه لاينطق عليه مع أنّ جوابه حينئذ انّ عروض الشّكّ أنما كان لأجل حمل المقدار على أحد معنييه وهوالجوهر المقوّم للطّبيعة بخلاف السّطح والخطّ فإنّهما بأىّ معنى أخذ عرضان غير مقوّمين لهما فلا يحصل شكّ باعتبارهما حتى يفتقر إلى الجواب بالفرق .

فان قيل : قد تقدّم انّ الطّبيعة هنا بمعنى الجسم المحسوس مع الأعراض فيكون العرض مقوّما له .

قلنا : مرادهم هنا من تقوّم الطّبيعة وعدمه تقوّم أصل الجسم أوالمادّة لاماخوذا مع العوارض وإلّا كانت الكيفيّات المحسوسة مقوّمة للطّبيعة وكان البحث عن غير الوجود من احوالها أيضا فى الإلٰهىّ هذا، وما ذكر من ثبوت السّطحين والخطّين وعدم اتّحادهما وكون التّعليمىّ كمّا ونهاية للجسم التّعليمىّ والطّبيعىّ غير كمّ و نهاية للجسم الطّبيعىّ .

قد عرفت انه يستفاد من كلام الشيخ وقد صوّبه أكثر الناظرين فى كلامه وبعضهم على أنّ المتّحقّق فى كلّ جسم ليس إلّا سطح واحد هو نهاية التّعليمىّ بالذّات لعروض التناهى له بذاته وللطّبيعىّ بالعرض لعروض التّناهى له بواسطة التّعليمىّ ولافساد فى كون شىء واحد نهاية لهما بأن يكون نهاية لأحدهما بالذّات وللآخر بالعرض . واحتجّ على الإتّحاد بأنّه لولاه فالطّبيعىّ المغاير للتّعليمىّ الّذى هوالكمّ إمّا يكون جزء للجسم أوّلا والأوّل باطل إذ كلّ جزء منه منقسم بالقوّة فى جميع جهاته إلى غير النّهاية وقابل الإنقسام فى العمق لايكون سطحا، وعلى الثّانى إمّا يكون جوهرا أوعرضا فعلى الأوّل يلزم وجود السّطح الجوهرىّ إذ نهاية المنبسط فى جميع الجهات مع جوهريّته وعدم جزئيّته له يكون جوهرا متكمّما متعدّدا فى جهتين وما هوالا السّطح الجوهرى. وقد بيّن استحالته

مع أنّ القائل بالتعدّد اعترف بعرضيّة السّطحين ، وعلى الثّانی يكون عرضا غير الكمّيّة إذ العرض عدم كونه كمّا وغير الكمّ من انواع الأعراض لايمكن أن يكون بذاته ذا بعدين ونهاية للمنبسط فی جميع الجهات ، إذ لوفرض انّ النّهاية بعض أنواع الكيف كاللّون أو الرّايحة نقول انبساط اللّون بتبعيّة انبساط محلّه فمحلّه المنبسط فی الجهتين إن كان جزء من ذلك الجسم وكان انبساط اللّون بحسب المنبسط انبساط ذلك الجزء أوماحلّ فيه ، فقد علم عدم كون مثله نهاية وان لم يكن جزء فإن كان جوهرا لزم السّطح الجوهریّ وإن كان عرضا فلتكمّمه وانبساطه فی جهتين يكون هوالنّهاية من دون مدخليّة اللّون من حيث هو فی النّهاية لحصول الانتهاء وان زال اللّون وانعدم ، وكذا الحكم فی ساير الكيفيّات وما فی أنواع المقولات . فظهر انّ اعتبار السّطحين لاوجه له و إذا اتّحد السّطح فاتّحاد الخطّ وعدم تعدّده ظاهر انتهى .

وفيه انّ بعد ثبوت التّعدد فی الجسمين فلا ريب فی ثبوته فی السّطحين إذ لكلّ منها نهاية وكمّا من الجسمين متغايران مع عدم انفكاك الطّبيعیّ عن التّعليمی فی الخارج فكذلك الحكم فی نهايتهما والتّفرقة بينهما غير معقولة . وما أورده من الإحتجاج ساقط إذ السّطح الطّبيعیّ بالنظر إلى ذاته الجوهريّة لايكون له كميّة وانبساط فی جهتين حتّى يكون سطحا جوهريّا ومالاينفكّ عنه من الإنبساط ليس داخلا فی حقيقته حتی يثبت له الكميّة ومجرّد عدم الإنفكاك لاينافی التعدّد والمغايرة وقس على ذلك حكم الخطّين .

وأمّا العَدَدُ فَالشُّبْهَةُ فِيهِ آكَدُ لتقدّمه على الطّبيعة بالوجود لوجود بعض افراده قبلها وهوالمفارقات وبالعموم لعروضه المفارقات أيضا وتاخّر معرفته عنها ، فالإشكال يرد به عن وجوه :

قيل : بعد تعليل التّاكد بالوجه الأوّل انّ القبليّة والبعديّة يكون حقيقيّة واضافيّة فالقبل الحقيقیّ مالاقبل قبله والبعد الحقيقیّ مالابعد بعده ، فتسمية الإلٰهیّ بعلم ماقبل الطبيعة وما بعدها بالإعتبارين بملاحظة المعنى الحقيقیّ إذ حقيقتهما إنّما هو لموضوعه وهو الموجود المطلق اذلاشیء قبله ولابعده ، والثّابت لموضوع التّعليمی هوالإضافيّتان

على أنّ التّسمية يكفى فيه أدنى مناسبة ، ولايلزم منها الإطّراد والإنعكاس قبل ثبوت القبليّة الحقيقيّة للموجود على الطبيعة ، إذلا أعمّ منه وأمّا بعديته الحقيقيّة فلاوجه له .

قلنا : وجهه كما ظهر عدم موجود بعده على أنّ المراد من حيث موضوعيّته للإلٰهىّ له بعدية حقيقيّة بالقياس إلينا بمعنى أنّ علمه فى الوضع والتّعليم بعد ساير العلوم ولاريب فى ثبوت ذلك . ولايخفى ان هذا الجواب إنّما يدفع الإيراد إذاكان نقضا على التّسمية لاعلى تعريف الإلٰهىّ أوموضوعه وقد تقدّم ما فيه .

ثمّ أجاب عن البعض بالعدد أوّلا بجواب مقنع بقوله : **وَيُشْبِهُ فِى ظَاهِرِ النَّظَرِ أنْ يَكُونَ عِلْمُ الْعَدَدِ هُوَ مِنْ عِلْمِ مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ إلّا أنْ يَكُونَ عِلْمُ مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ إنَّمَا يُعنى بِهِ شَىءٌ آخَرَ وَهُوَ عِلمٌ مَا هُوَ مُبَايِنٌ مِنْ كُلِّ الْوُجُوه لِلطَّبِيعَةِ** كالواجب والعقول **فَيَكُونُ قَدْ سُمِّىَ هٰذا الْعِلْمُ بِأشْرَفِ مَا فِيهِ كَمَا يَسمّىٰ هٰذا الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ الإلٰهِىّ أيْضًا ، لِأنَّ الْمَعْرِفَةَ بِاللهِ تَعَالىٰ هُوَ غَايَةُ هَذا الْعِلْمِ . وَكَثِيراً مّا يُسّمىٰ الأشياءُ مِنْ جِهَةِ الْمعنىٰ الأشْرَفِ والجزءِ الأشْرَفِ والجُزْءِ الَّذىْ هُوَ كَالغَايةِ فَيَكُونُ كَأنّ هَذا الْعِلْمِ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِىْ كَمَا لُهُ وَأشرفُ أجزائِهِ وَمَقْصُودُهُ الأوَّلُ هُوَ مَعرِفَةُ مَا يُفَارِقُ الطَّبِيعَةَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ، وَحِينَئذٍ إذَاكَانَتِ التَّسْمِيَةُ مَوضُوعَةً بإزاء هَذا الْمَعْنىٰ لايَكُونَ لِعِلْمِ الْعَدَدِ مُشَارَكَةٌ لَهُ فِى هَذا الإسْمِ .**

اعلم انّ هذا الجواب يمكن أن يقرّر بوجوه :

الأوّل ، أن يكون المراد منه أنّ تسمية الإلهىّ بعلم ما بعد الطّبيعة باعتبار كونه علما بالمفارق عن الطّبيعة من كلّ وجه كالواجب والعقول وبعض ما يعلم فيه ، وإن لم يكن كذلك إلّا انّ كون بعضه كذٰلك يكفى لهذه التّسمية ، لأنّها باعتبار بعض الأجزاء تسمية للشّىء باسم أشرف أجزائه ، فكأنّه قيل هذا العلم يسمّىٰ بعلم ما بعد الطّبيعة لأنّ أشرف أجزائه يفارقها من كلّ وجه ، وعلى هذا يكون جوابا عن الإيراد إذاكان نقضا

على التّسمية بما بعد الطّبيعة ، وقد عرفت ما فيه .

لايقال : العدد كالموجود المطلق فى كون بعض افراده وهو الواجب والعقول مفارقا عن الطّبيعة من كلّ وجه ممّا ذكره فى الإلٰهى من كون التّسمية لكونه علما بالمفارق من كلّ وجه وصدق ذلك باعتبار بعض أجزائه يجرى فى علم العدد أيضا إذ المفارقات المحضة أفراد حقيقيّة للموجود ، فيجرى فى علمه الاعتبار المذكور ، وليست أفرادا للعدد حتى يجرى فى علمه ذلك بل هو كسائر الأمور العامّة مفهوم عامّ فى ضمن كلّ من المفارقات والمقارنات حصّة منه ولايوجد له فرد حقيقىّ يكون مفارقا بالكليّة . نعم يرد عليه انّ العدد إذا كان كالأمور العامّة فيجوز أن يكون مثلها فى كون علمه من أجزاء الإلٰهى ولايكون التّسمية باعتباره بل باعتبار أشرف أجزائه .

الثّانى ، أن يراد بالتّسمية فى قوله: « سمّى هذا العلم » وقوله: « اذاكانت التّسمية » وقوله: « هذا الإسم التّسمية بالمفارق للطبيعة من كلّ وجه » أو بعلم ماقبل الطّبيعة حتّى يكون محصّل الجواب أنّ المراد بعلم مابعد الطبيعه أى الإلٰهى هو العلم بالأمور المفارقة عن الطّبيعة من كلّ وجه ، وصدق المفارقة الكليّة باعتبار اشرف أجزائه ، أوصدق علم ماقبل الطبيعة اللّازم من صدق العلم بالأمور المفارقة من كلّ وجه بالإعتبار المذكور ، فكأنّه قيل فى تعريفه هو العلم الّذى أشرف اجزائه يفارق الطّبيعة من كلّ وجه ، وعلى هذا يكون جوابا عن الإيراد على فرض كونه نقضا على تعريف الإلٰهى أوموضوعه لاعلى مجرّد التّسمية كما لايخفى وجهه . فالحمل عليه أنسب إلّا انّه يرد عليه مثل الايراد المذكور فيكون جدليّا ، ولذا عدل عنه الشّيخ إلى ما يذكره من بيان المحقّق .

الثّالث ، علم العدد لمّا كان على قسمين: أحدهما مايبحث عن العدد المطلق ، وثانيهما مايبحث عن العدد فى المادّة ، والسّائل أجمل فى السّؤال ولم يبيّن انّ النّقض بالاوّل أوالثّانى.

فالشّيخ أجاب بأنّ السّائل إن أراد بعلم العدد القسم الأوّل فهو من الإلٰهى ولٰكن تسميته لاباعتباره كسائر الأمور العامّة بل باعتبار أشرف أجزائه وهو المفارقات المحضة ، وإن أراد الثّانى فالجواب ماذكره من البيان المحقّق وهو مردود بعدم مطابقته

لكلام الشيخ ، إذ قوله: « إلّا أن يكون علم مابعد الطّبيعة » الخ صريح فى خروج علم العدد منه وإلّا لم يصحّ الإستثناء، وكذا قوله: « فحينئذ إذاكان» الخ ، وقوله: « ولكنّ البيان المحقّق يشعران بخروجه عنه » ثمّ الجواب المذكور لما لم يكن تحقيقيّا اذ لوكان جوابا عن النّقض على التّسمية فمع ورود الإيراد المذكور عليه لايدفع عمدة الاشكال وهو انّ هذا العلم يبحث عما يتقدّم الطّبيعة بالذّات أوالعموم ولايبحث عنه فى غيره ، والعدد له التّقدّم بالعموم فيجب أن يبحث عنه فيه دون علم آخر هوالحساب وإن كان جوابا عن النّقض على تعريف العلم وموضوعه فمع ورود الإيراد المذكور يوجب تقييدا فى التّعريف مخالفا لكلام **الجماعة** فعدل عنه إلى الجواب الحقيقىّ وقال **فهذا هذا** أى الجواب الّذى ذكرناه هوهذا الّذى تراه إشارة إلىٰ ضعفه أوهوالّذى قصدناه هنا. ويحتمل عدم الحمل الإشارة الثّانية تاكيداللأولىٰ حتّى يكون المعنى فخذ هذا أو مضىٰ هذا .

وَلَكِنَّ الْبَيَانَ الْمُحَقَّقَ لِكَوْنِ عِلْمِ الْحِسَابِ خَارِجاً عَنْ عِلْمِ مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ ، و « المحقق » إمّا بالكسر أوالفتح و « لكن » على الأوّل متعلّق به وعلى الثّانى بالبيان وهو **انَّهُ سَيَظْهَرُ لَكَ أنَّ مَوْضُوعَهُ لَيْسَ هُوَ الْعَدَدُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، فإنَّ الْعَدَدَ قَدْ يُوجَدُ فِي الْأُمُورِ الْمُفَارَقَةِ** كالعقول **وَقَدْ يُوجَدُ فِي الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ ، وَقَدْ يَعْرِضُ لَهُ وَضْعٌ** أى نسبة كالزّيادة و النّقصان والإتّصال والإنفصال والتّنصيف والتّضعيف والضرب والقسمة والجذر وأمثالها **فِي الْوَهْمِ مُجَرَّداً عَنْ شَيءٍ** أى عن معروض **هُوَ** أى ذلك العدد **عَارِضٌ لَهُ وَإنْ كَانَ لَا يُمْكِنُ أنْ يَكُونَ الْعَدَدُ مَوجُوداً** أى فى الخارج **إلّا عَارِضاً لِشَيءٍ فِي الْوُجُودِ** أى الخارجى يعنى موجوديّته فى الخارج يتوقّف على عروضه فيه لِشىء كان وجوده باعتبار وجود موصوفه فيه ، ولوكان العددِ موجودا فى الخارج حقيقة عند الشيخ كما هوظاهر بعض كلماته فلااشكال **فَمَا كَانَ مِنَ الْعَدَدِ وُجُودُهُ فِي الْأُمُورِ الْمَفَارَقَةِ امْتَنَعَ أنْ يَكُونَ مَوضُوعاً لِأيِّ نِسْبَةٍ اتَّفَقَتْ مِنَ الزِّيَادَةِ والنُّقْصَانِ** إذ معدوده لايقبل ذلك ويأتى جليّة الحال فيه **بَلْ إنَّمَا يَثْبُتُ**

عَلىٰ مَا هُوَ عَلَيهِ فَقَطْ عطف على قوله: « إمتنع أن يكون » وإضراب عن الكون أو ترقّ عن الإمتناع أى بل هذا العدد يثبت على الحالة أو المرتبة الّتى هو عليها من دون قبوله للزّيادة والنّقصان وساير النسب ، أو معدوده لايقبل الإنفصال والإتّصال حتّى يزيد وينقص فيحصل العدد ذلك النسبة **بَلْ إنَّمَا يَجُوزُ** عطف على الجملة السّابقة أعنى فماكان مع خبره و إضراب عنها **أنْ يُوضَعَ** العدد **بِحَيْثُ يَكُونُ قَابِلاً لِأىِّ زِيَادَةٍ اتَّفَقَتْ وَلِأىِّ نِسْبَةٍ أتَّفَقَتْ إذا كَانَ** ذلك العدد **فِى هَيُولَى الأجْسَامِ الَّتِى هِىَ** أى هذه الهيولىٰ أو الأجسام **بِالقوَّةِ كُلَّ نَحْوٍ مِنَ الْمَعْدودَاتِ** أى قابلة لأن يكون من المعدودات المتّصلة والمنفصلة والزائدة والنّاقصة والمضعّفه والمنصّفة وغير ذلك ، **أوْ كَانَ** أى ذلك العدد وهو عطف على قوله: « إذا كان » **فِى الْوَهْمِ وَفِى الْحَالَيْنَ جَمِيعاً وَهُوَ غَيْرُ مُفَارِقٍ للطَّبِيعَةِ** ، أمّا فى الأولىٰ فظاهر وأمّا فى الثانية فلأنّ الوهم لما كان جسمانيّا يكون ما فيه مقارنا للطّبيعة وفيه كلام ياتى .

فَإذَنْ عِلْمُ الْحِسَابِ مِنْ حَيْثُ يَنْظُرُ فِى الْعَدَدِ إنَّمَا يَنْظُرُ فِيهِ وقَدْ حَصَلَ لَهُ أى للعدد و هذه الجملة حال من ضمير « فيه » **الإعْتِبَارُ الَّذِى إنَّمَا يَكُونُ لَهُ عِنْدَ كَوْنِهِ فِى الطَّبِيعَةِ** وهو كونه قابلا للنّسب المذكورة **وَيُشْبِهُ** أى و نختار فإنّ عادته كما صرّح به **بعض المحقّقين** أى يعبّر عن مختاره بمثل «يشبهه» و«يظن» و« كأنّ » و«لعلّ» وامثالها **أنْ يَكُونَ أوَّلُ نَظَرِهِ** أى نظر علم الحساب **فِيهِ** أى فى العدد وهو خبر لقوله « يكون» ، **وَهُوَ** أى العدد **فِى الْوَهْمِ** أى القوّة الواهمة والجملة حال من ضمير «فيه» **وَيَكُونُ** أى العدد **إنَّما هُوَ فِى الْوَهْمِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ** أى القابليّة لأيّة زيادة ونسبة اتّفقت **لِأنَّهُ وَهْمٌ لَهُ** أى لان هذا العدد الكائن فى الواهمة توهّم لذلك العدد من الواهمة ، أو توهّم للواهمة إيّاه ، أو لانّ التّوهّم المستفاد من كونه فى الوهم توهّم خاص ، وعلى هذا فالوهم هنا بالمعنى المصدرى أى التّوهّم والظّرف متعلّق به والضّمير المنصوب راجع إلى العدد الكائن فى الوهم أو إلى التّوهّم

المعلوم ، والضّمير المجرور راجع إلى العدد الكائن فى الوهم أو إلى الوهم الاوّل الّذى بمعنى الواهمة **مَأخُوذٌ** صفة للتّوهّم **عَنْ أحْوَالِ الطَّبِيعَةِ** وفى بعض النّسخ بدون اللّام ، فعلى الأوّل قوله : **لَهَا أنْ يَجْتَمِعَ وَيَتَفَرَّقَ وَيَتَحَدَّدَ وَيَنْقَسِمَ** حال من الطّبيعة ، وعلى الثّانى صفة لها ، فالمعنى و يشبه أن يكون أوّل نظر علم الحساب فى العدد حال كونه فى الواهمة ويكون العدد فيها موصوفا بالنّسب المذكورة إذ كونه فى الواهمة توهّم خاصّ له ماخوذ من أحوال الطّبيعة أو العدد الكائن فيها توهّمها له أو توهّم لها اياه ، وهذا التّوهّم مأخوذ عن الأحوال الطّبيعة حال كونها من شأنها الإجماع والتّفرّق والتّحدّد والقسمة ، أو عن أحوال طبيعة صفتها الأمور المذكورة .

وقد ظهر من هذا الكلام انّ السّبب فى كون العدد الّذى فى الوهم غير مفارق للطّبيعة وقابلا للنسب المذكورة كونه مأخوذا من الطّبيعة لا ماهو المشهور من أنّ الواهمة أيضاً من الطّبيعيات فيكون مافيها غير مفارق عنها وقابلا لتلك النّسب ، إذ الأحوال الّتى يبحث عنها فى الحساب مستندة إلى الطّبيعة الّتى أخذها الوهم منها لا إلى الطّبيعة الّتى هى موضوع الوهم .

فَالْحِسَابُ لَيْسَ نَظَراً فِى ذَاتِ الْعَدَدِ من حيث هو مع قطع النّظر عن كونه فى المادّة أو الوهم **وَلَا نَظَراً فِى عَوَارِضِ الْعَدَدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ عَدَدٌ مُطْلَقاً بَلْ فِى عَوَارِضِهِ مِنْ حَيْثُ يَصِيرُ بِحَالٍ يَقْبَلُ مَا أشِيرَ إلَيْهِ** من الجمع والتفريق والجذر والقسمة **وَهُوَ حِينَئِذٍ مادِّىٌّ أووَهِمىٌّ إنْسَانِىٌّ يُسْتَنَدُ إلَى المَادَّةِ ، وَأمَّا النَّظَرُ فِى ذَاتِ الْعَدَدِ وَفِيمَا تَعْرِضُ لَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَادَّةِ وَلَا يُسْتَنَدُ إلَيْهَا فَهُوَ لِهَذَا الْعِلْمِ** ومحصّل البيان المحقّق أنّ العدد قد يعرض للمجرّدات وقد يعرض للمادّيات وقد يعرض له النّسب المذكورة فى الوهم مجرّدا عن معروض وإن لم يوجد فى الخارج إلّا عارضاً لأحديهما .

ثمّ ما هو موضوع الحساب من العدد يجب أن يكون قابلا للأعمال الحسابيّة من الضّرب والقسمة والجذر والجمع و سائر النّسب المذكورة ، والأوّل أى العارض

للمفارقات ليس قابلا لها إذ معروضه لايقبلها ، فهو لذلك ليس موضوعا للحساب و كـذا العدد من حيث هو أی ما اخذ بالنّظر إلی ذاته من غير اعتبار عروضه لشیء من الثّلاثة، فالنّظر فيه بهذين الإعتبارين للإلٰهی فموضوعيّته له إذا كان من الآخرين أی كان عارضا للطّبيعيات أوالوهم لكونه حينئذ قابلا للنسب والأحوال المذكورة وقبول الأوّل لها ظاهر. واما الثانی فلأنّ الوهم إنّما يأخذ العدد من المادّيّات لعدم تمكّنه من أخذه علی الوجه الكلّی والمأخوذ عنها يكون قابلا لها قطعا . وهذا هو المراد من قوله : « ويشبه » الخ ، فثبت انّ النّظر فی ذات العدد المطلق وفی أحواله وفی العدد العارض للمجرّدات من وظيفة الإلٰهی دون علم الحساب ، والنّظر فی العدد العارض للمادّيات والوهم بعكس ذلك. فليس العدد علی الإطلاق موضوعا للحساب بل من حيث حصوله فی ضمن المادّة ، وما ليس فی ضمنها كالحاصل فی العقل والعارض للمجرّدات يكون البحث عنه فی الإلٰهی .

هذا ماذكره الشّيخ فی جواب الشّبهة المذكورة وقد تبعه أكثر من تأخّر عنه، وقد تقدّم انّ صاحب **المطارحات** أو ردها علی القسمة المشهورة للحكمة النّظريّة ثمّ غيّرها إلی مايوجب دخول البحث عن العدد فی الإلٰهی، وقد أجبنا عنها هناك بما يرجع إلی جواب **الشّيخ** هنا .

ثمّ تحقيق المقام يتوقّف علی بيان أمور :

الاوّل ، قيل الشيخ لوأراد بالوهم معناه المتعارف منعنا انحصار قابليّته النّسب فی العدد العارض للمادّة أوالوهم ، إذ العدد الكلّی فی العقل كالجزئی فی الوهم فی قابليّته لأیّ نسبة اتّفقت ، وإن أراد به مايعمّ العقل ممّا فيه مفارق عن الطّبيعة الّا أن يجعل النّفس أيضا من الأمور الطّبيعيّة .

ولوقيل: مراده كماذكره أخيرا أنّ الوهم يأخذ هذه النّسب والصّفات من الأعداد الّتی فی المادّة أو مالم يشاهد هذه الأحوال فيها لم يمكن أن يتصوّر بالوجه الكلّی ، فصحّ انّ موضوعها العدد الحاصل فی المادّة .

قلنا : علی هذا يلزم أن يكون جميع الكليّات الّتی يبحث عنها فی الإلٰهی مقارنة

للمادّة أيضا، لأنّ إدراكها على وجه العموم مسبوق بتوهّمات جزئيّة تعدّ النّفس لإدراكها على الوجه الكلّى، والتوهّمات الجزئيّة إنّما يكون بانتزاعها من الموادّ الجزئيّة .

وأجيب عنه باختيار الأوّل ودفع المنع بمنع قابليّة العدد الكلّى للنّسب المذكورة، إذ قبول العدد لها فرع تماثل وحداته وتناهية الموجب لعروض حدّ ما من مراتبه له وان لم يشرط تعيّنه كخصوصيّة الألف أوالمائة، اذ لولاهما لم تقبل مثلا التّنصيف الرّاجع إلى التّساوى فى قسميه إذغير المتناهية لايقبله ضرورة وغيره المتماثل لايحصل تنصيفه المساواة لوجود التفاوت بين نصفيه من حيث الكيفيّة والكميّة المتّصلة مع أنّ غرض المحاسب حصول المساواة من جميع الجهات يترتّب عليه الفوائد، ولاريب فى أنّهما أى التّناهى والتّماثل فى الوحدات لايوجدان فى العدد المطلق فى العقل فهوليس موضوعا لعلم الحساب. وإلى ماذكرنا من الجواب أشار بعضهم بقوله: « واعلم إنّ هيٰهنا فرقا آخرا بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلّف من الوحدات على الإطلاق من غير أن يعين فيها تماثل فى الوحدات ولاكونها على حدّ خاص و مرتّبة معيّنة لاعلى وجه الخصوص ولاعلى وجه العموم ككونه عشرة أومائة أوالفا أوغير ذلك، أوككونه زوجا أوفردا أو زوج زوج أو زوج فرد أوعادّا أومعدودا أومضروبا أوجذرا أو مجذورا أومكعّبا أوكعب كعب او غير ذلك، و بين العدد الّذى هو من باب الكمّ وهو موضوع التّعليميّات ومؤلّف من الوحدات المتماثلة الواقعة على معان والوحدة الّتى هى مبدء العدد التّعليمى غير الوحدة الّتى يوجد فى المفارقات فانّها ليست ذوات عدد كثير مؤلّف من تكرّر آحاد متماثلة كما هو التّحقيق عندنا، فالعدد الّذى من باب الكمّ يستعدّ لهذه النّسب المذكورة لاغيروهو لايوجد إلّا فى المادّيات لأنّها من عوارض الطّبيعة لامن مقوّماتها» .

والحاصل أنّ العدد الكمّى غير طبيعة الكثرة الّتى يقابل الوحدة مطلقا الّتى يبحث عنها فى الفلسفة الاولى، لأنّ شرط الكمّ المنفصل أمران: أحدهما أن يكون أجزائه ووحداته من جنس واحد، والثّانى أن يكون لها حدّ معيّن من الكثرة ككونهما عشرة أو مائة . ولأجل ذلك لايمكن تعريف نوع من العدد بالحدّ إلّا بعد آحاده إلى أن يبلغ آخرها،

فيقال فی تحديد الثّلاثة أنّها المؤلّفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا القياس فی غيرها كما سيجیء فی هذا الكتاب» انتهی.

وكان المراد بقوله: «ولاجل ذلك» الخ انّه لمّا كان حدّ معيّن من الكثرة معتبرا فی العدد قالوا لايمكن تعريفه إلّا بعد آحاده إلی أن يبلغ آخرها إذ لولم يعتبر ذلك وجاز عدم تناهيه لم يبلغ آخرها. وردّ بأنّ هذا القول لوثبت وسلّم كان محمولا علی التّمثيل والمراد عدّ آحاده جميعاً فإن كان متناهيا كان تعريفه بالعدّ إلی الآخر و إن كان غير متناه فبالعدّ إلی غير النّهاية.

وأورد عليه أيضا بأنّ اشتراط حدّ معيّن من الكثرة فی الكمّ المنفصل يوجب أن لايكون العدد الغير المتناهی عددا، وفيه انّ اللّازم منه عدم كونه عددا هو موضوع علم الحساب، والمجيب يلتزمه إذ المحاسب إنّما يبحث من العدد القابل للنّسب المذكورة وهو لايكون إلّا متناهيا بمعنی كونه علی حدّ خاصّ علی وجه العموم دون الخصوص حتّی يشترط أحد المراتب لابعينه لامرتبة منها معيّنة ممّا ذكره المجيب المذكور من اشتراط حدّ معيّن من الكثرة فی الكمّ المنفصل كأنّه أراد به اشتراطه علی وجه العموم إذ ظاهر انّ تعيّن المرتبة واعتبار الخصوصيّة غير مخصوص فی موضوع علم الحساب. وعلی هذا فاللّازم ممّا ذكر فی تصحيح كلام **الشّيخ والجماعة** اعتبار مطلق التّماثل ومطلق التّناهی المستلزم لحدّ لابعينه، ولاريب فی كليّتها و يمكن العقل من إدراكهما لاستقلاله بتصوّر العدد المتماثل والمحدود بحدّ ما وهو علی ما ذكر يقبل النّسب المذكورة فيجوز موضوعيّته للحساب مع عدم كونه مادّيّا.

فإن قيل: أخذهما ولو مطلقين يتوقّف علی إعانة الوهم إذ ما لم يؤخذا من المادّيّات علی وجه الجزئيّة لم يمكن أخذهما علی وجه الإطلاق والكلّيّة.

قلنا: علی هذا يلزم أن يكون جميع الكلّيات الّتی يبحث عنها فی الإلٰهی مقارنة للمادّة كما تقدّم وجهه.

قيل: الموضوع فی الحكم علی المطلق هو الطّبيعة الكلّيّة والحكم عليها إنّما يكون باعتبار

الأفراد والطّبيعة التّى يصحّ الحكم عليها باعتبارها بعروض النّسب المذكورة لها هى التّى أفرادها موجودة فى الخارج أوالوهم، إذ ما يعرض له نسبة الضعفية اوالنّصفية لابدّ أن يكون موجودا فى أحدهما لأنّ معنى الحكم انّ أحد الأمرين حاصل لأحد الفردين بالنّسبة إلى الآخر مما لم يتميّز الأفراد لم يتصوّر الحكم، فالمدرك العقلى لايصدق عليه انّه نصف أوضعف لمدرك عقلى آخر، إذ المعانى العقليّه لايتّصف بهذه الأمور.

قلنا: المدرك العقلى يمكن أن يحكم عليه بالضّعفية أوالنّصفية لمدرك عقلى آخر على الوجه الكلّى من دون توقّف على ملاحظة الأفراد فى الخارج أوالوهم، والتمييز العقلى كاف فى ذلك، كيف والحكم فى القضايا الطّبيعيّة إنّما هو على نفس الطّبيعة مع قطع النّظر عن الأفراد.

ثمّ يرد عليه أنّ ساير الأمور العامّه كالعدد فى عروضها للمادّيات والوهم والمجرّدات وإمكان أحدها مطلقة، فما وجه التّفرقة فى كون الإلٰهى باحثا عنها مطلقا وعنه بالإعتبارين الأخيرين دون الأوّلين مع الإشتراك فى علّة المنع.

وقد صرّح الشّيخ أيضا فى المنطق بمساواة العدد لسائر الأمور العامّة فى اتّصافه بالتجرّد المقارنة حيث قال: «وأمّا الأمور التّى يصحّ أن يخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهى مثل الهويّة والوحدة والكثرة والعليّة، فيكون الأمور التّى يصحّ عليها أن تجرّد عن الحركة إمّا أن يكون صحّتها صحّة الوجوب وإمّا أن لايكون صحّتها صحّة الوجوب بل يكون بحيث لاتمتنع عليها ذلك مثل حال الوحدة والهويّة والعلّيّة والعدد الّذى هو الكثرة، وهذه فإمّا أن ينظر إليها من حيث هى هى ولا يفارق ذلك النّظر النّظر إليها من حيث هى مجرّدة فإنّها يكون من جملة النّظر الّذى يكون فى الأشياء لامن حيث هى فى مادّة إذ هى من حيث هى هى لافى مادّة وإمّا أن ينظر إليها من عرض لها عرض لايكون فى الوجود إلّا فى المادّه، وهذا على قسمين: فاما أن يكون ذلك العرض لايصحّ توهّمه أن يكون إلّا مع نسبة إلى المادّة النّوعيّة والحركة مثل النّظر فى الواحد من حيث هو نار أوهواء وفى الكثير من حيث هو أسطقسات، وفى العلّة من حيث هو مثلا حرارة أوبرودة، وفى الجوهر العقلىّ من حيث هو نفس أى مبدء

حركة بدن وإن كان يجوز مفارقته بذاته ، وإمّا أن يكون ذلك العرض وإن كان لا يعرض إلّا مع نسبة إلى المادّة ومخالطة حركة فإنّه قد يتوهّم أحواله ويستبان من غير نظر فى المادّة المعيّنة والحركة والنّظر المذكور مثل الجمع والتّفريق و الضّرب والقسمة والتجذير والتّكعيب وسائر الأحوال الّتى يلحق العدد فإنّ ذلك يلحق العدد وهو فى أوهام النّاس أو فى موجودات متحرّكة منقسمة متفرّقة ومجتمعة ولكن تصوّر ذلك قد يتجرّد تجرّدا مّا حتّى لا يحتاج فيه إلى تعيين موادّ نوعيّة .

الثّانى ، قد ظهر ممّا سبق أنّ السّبب فى عدم موضوعيّة العدد العارض للمفارقات لعلم الحساب عدم قبوله النّسب المذكورة لاشتراطه بتماثل آحاده المفقود فيه إذ آحاد العدد الّذى يوجد فى المفارقات غير متماثلة لاختلافهما نوعا بخلاف آحاد العدد التّعليمى الموضوع للحساب .

وأورد عليه بأنّ عدم تماثل الآحاد الّتى فى المفارقات لا وجه له وعدم تماثل محالها لا يستلزم عدم تماثلها ، ولو سلّم ذلك فأىّ دليل على وجوب تماثل آحاد العدد الّذى هو موضوع التّعليميّات مع أنّ قواعدهم ومسائلهم شاملة لغيره أيضا ، وربّما دفع بما سبق من أنّ غرض المحاسب من الأعمال الحسابيّة لا يتمّ بدون تماثل الوحدات وهو موقوف على تماثل محالها إذ لا يتحقّق شىء منها بدون وحدة الآحاد فى الجنس والنّوع وهى فرع وحدة محالها فيهما لتبعية المنتزع للمنتزع منه فى الإتّحاد والإختلاف ، فتضعيف الواحد أن يتكرّر هذا الواحد بعينه مرّة وتكرّره أن يزاد مثله فى النّوع أو الجنس ، فلو زيد عليه واحد من غير جنسه لم يتكرّر هذا الواحد أو الوحدة المأخوذة من الإنسان غير المأخوذة من العقل نظرا الى تابعيّة وحدة الآحاد لوحدة المحال ، واذا فقد التّماثل فى أعداد المفارقات لاختلافها نوعا لم يكن قابلة للنّسبة المذكورة فلا يكون موضوعا لعلم الحساب .

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه كلام الشّيخ وهو بعد محلّ نظر إذ لو سلّم تبعيّة الأعداد لمحالّها فى الإتّحاد والاختلاف نوعا أو جنسا وكون أشخاص المفارقات مختلفة بالنوع فمن أين يسلّم توقّف غرض المحاسب فى أعماله على تماثل الآحاد المعتبر فيه

تماثل المحال ، فإنّا نعلم بالضّرورة أنّه يأخذ الأعداد الموجودة فى ذهنه ويبحث عنها فى أعماله من دون التفات إلى تماثل محالّها ، بل إمّا لايعتبر التّماثل مطلقا أو يكتفى بتماثل الآحاد من حيث العدديّة من دون اعتبار لتماثلها من حيث المحلّية لشمول قواعد الحساب لجميع الأعداد من دون تخصّص بالمادّيات ولذا الحكم بأنّ العشرة عشر المائة مطلقا أى سواء وقع فى المادّيات أو المجرّدات .

الثّالث ، قد ظهر مما ذكرانّ ما ذكره الشّيخ مقدوح بوجوه ثلاثة :

١ ، عدم الفارق فى جريان التّفصيل المذكور فى العدد دون الأمور العامّة مع أنّها مثله .

٢ ، كون الأعداد الكلّية الحاصلة فى العقل قابلة للنّسب المذكورة على الوجه الكلّى وهو يكفى لغرض المحاسب .

٣ ، كون الأعداد الحاصلة فى المفارقات قابلة لها وعدم لزوم تماثل محالها لغرضه .

فالحقّ فى الجواب أن يقال إنّ الإلٰهى لمّا كان باحثا من عوارض الموجود وانواعه من حيث الوجود أى كان المطلوب فيه إثبات الوجود لأنواع الموجود وأنواع أنواعه حيث ما بلغ ولعوارضه وعوارض الأنواع والعوارض كذلك جاز أن يكون البحث عن كلّ نوع من الموجود فيه و إن بلغ فى التّخصّص إلى آخر مراتبه إلّا انّ بعض أنواعه كالجسم الطّبيعىّ والكمّ والنّفس الإنسانيّة أو ملكاتها والمعقولات الثّانية لمّا كان لها مباحث كثيرة أفردوها منه تسهيلا للضّبط وجعلوها موضوعات لعلوم خاصّة و بحثوا فيها عن عوارضها الذّاتيّة كما مرّ مفصّلا ، والعدد لكونه كذلك أفرد عن الموجود وجعل موضوعا لعلم خاصّ هو علم الحساب ، وإن لم يكن فرق بينه وبين بعض مايبحث عنه فى الإلٰهى كالأمور العامّة لأنّ ما اتّفق فيه من كثرة المباحث لم يتّفق فيها ، وعلى هذا فالاشكال لو كان باعتبار انّه لم افرد علم الحساب عن الإلٰهى مع انّه لافرق بين موضوعه وبين مايبحث عنه فيه كالأمور العامّة فدفعه انّ السّبب فى ذلك ما ذكر فعدم الفرق غير قادح إذ المناط فى الأفراد كثرة المباحث دون التّعلّق بالطّبيعة كيف والسّبب فى افرادها ايضا ذلك كما

مرّ مرارا . ولو كان باعتبار تعريف الإلٰهى حيث عرّفوه بأنّه « يبحث عن المفارقات» فغاية الأمر كونه تعريفا بالأعمّ نظرا إلى أنّ البحث عن المفارق يقع فى علم الحساب أيضا وهو جائز عند **القدماء** ولو منع جوازه نقول الموضوعات المفردة عن الموجود لمّا اتّفق كونها أوائل المادّيات وكون ماقبلها من الأنواع مقدّما عليها لزم أن يكون كلّ ما يبحث عنه فى الإلٰهى مفارقا عن الطّبيعة مقدّما عليها وما يبحث عنه فى غيره مقارنا لها إلّا انّه اتّفق فى العدد الّذى هو موضوع الحساب اجتماع جهتى المفارقة والمقارنة ، والمحاسب وإن بحث عنه بالجهتين كما قرّرناه إلّا انّ بحثه عن الأولى لمّا كان نادرا إذ الغالب بحثه عن الأعداد الجزئية المدركة بالوهم كما هو ظاهر من حساب التخت والتّراب لم يلتفتوا إليها و عرّفوا الالهى بكونه باحثا عن المفارقات وغيره بكونه باحثا عن المادّيات فالبحث عن المفارق ، وان وقع فى غير الإلٰهى إلّا انّه لندوره وعدم التفاتهم إليه لايصير ناقضا لتعريف الإلٰهى ولما لم يكن فى البحث عنه فى الحساب مفسدة ومخالفة دليل لم يلزم اخراجه منه وادخاله فى الإلٰهى لما عرفت من انّ البحث فى الإلهى عن المفارقات وفى غيره عن المادّيات إنّما وقع بحسب الاتّفاق وليس ذلك أمرا لازماً مستندا إلى البرهان ، فإذا اتّفق فى بعض اقسام هذه الموضوعات المادّيّة أن يكون مفارقا باعتبار فلا ضير فى البحث عنه بهذا الإعتبار فى غير الإلٰهى سيّما إذا كان اعتباره الآخر اغلب وكان هذا البعض شديد المناسبة لسائر ما أفرد .

ثمّ **الشيخ** ومن تبعه لمّا ظنّوا من كلام **القدماء** لزوم كون المبحوث عنه فى غير الإلٰهى مادّيا واختصاص البحث عنه بالإلٰهى أوردوا النّقض بالعدد وأجابوا بما أجابوا .

فإن قلت : موضوع المنطق أيضا مفارق .

قلنا : موضوعه المعقولات الثّانية من حيث الإيصال وهى عارضة للنّفس الّتى عدّوها من الأمور الطبيعيّة فعارضها أيضا منها .

قيل : يلزم على هذا أن يكون البحث عن مطلق العدد بل عن جميع الكلّيّات والمفارقات بحثا عن المقارن لحصول الجميع فى النّفس .

قلنا : المعقول الثّانى من حيث الإيصال لا وجود له إلّا فى النّفس لاستحالة وجوده بهذه الحيثيّة فى الخارج أو فى شىء من المدارك العالية الّتى لايحصل علومها من الإستدلال ، وأمّا غيره ممّا ذكر فهو موجود أيضا فيهما أو فى أحدهما قطعا ولاينحصر ثبوته فى النّفس كالمعقول الثّانى حتّى يلزم مادّيّته .

الرّابع ، قد أورد على قول الشّيخ إيرادان آخران :

أحدهما ، أنّه إن أريد بقابليّة العدد للزّيادة والنّقصان قابليّته بحسب الخارج فهو ممنوع إذ أعداد الأفلاك والكواكب والعناصر غير قابلة لها وقواعد الحساب يعمّها ، وإن أريد بها القابليّة بحسب الفرض والتّصوّر فهى حاصلة لأعداد الكليّات والمفارقات . وفيه ان المراد بها عند الشّيخ القابليّة فى حدّ ذاتها وبحسب هيولىٰ معدوداتها وهى ثابتة للأعداد المذكورة والإمتناع للموانع الخارجيّة وعلى ما اخترناه جليّة الحال ظاهرة .

ثانيهما ، أنّ موضوع الحساب إذا كان هو العدد العارض للطّبيعة أو الوهم لم يمكن تعقّله مجرّدا عن المادّة كما لايمكن تحقّقه بدونها إذ تعقّل هذا المقيّد الّذى هو الموضوع بدونها غير ممكن ، ولا يعقل من المطلق المجرّد عنها غير الموضوع ، فيلزم كون الحساب من الطّبيعىّ دون الرّياضى إذ موضوعه إنّما يفتقر إلى المادّة فى الوجود الخارجىّ دون الذّهنىّ ، واللّازم فى العدد افتقاره إليها فى الوجودين كما فى موضوع الطّبيعىّ .

وأجيب بأنّ مايبحث عنه فى الحساب ليس نفس العدد بل ما يعارضه من اللّواحق وتعقّله مجرّدا عنها ممكن وإن لم ينفكّ عنها فى الخارج وهو كما ترى وحقيقة الحال على ما اخترناه واضحة .

فصل، فِى جُمْلَةِ مَا يُتَكَلَّمُ فِى هٰذَا الْعِلْمِ .

هذا الفصل للإشارة إلى رؤس المسائل الّتى يذكرها فى كلّ فصل من مقالة ويعبّر عنه بقسمة العلم أو الكتاب إلىٰ إبوابها ليطلب فى كلّ باب مايختصّ به وهو أحد الرّؤس الثّمانية المشهورة بين القدماء ، وثانيها الغرض من العلم أى العلّة الغائية الباعثة للمدوّن الأوّل لتدوينه لئلّا يكون النّظر فيه عبثا ، وثالثها المنفعة أى مايتشوّقه الكلّ طبعا لينشط فى تحصيله

و يتحمّل المشقّة ، ورابعها السّمة وهو بيان وجه تسمية العلم كما يقال سمّى المنطق منطقا لأنّه تقوى النّطق الظّاهرى و يعصم الباطنى عن الخطاء ، وفى ذكر وجه التّسمية إشارة إجماليّة إلى مايفصّله العلم ولذا قد يفسّر السّمة بعنوان العلم ليكون عندالنّاظر إجمال مايفصّله ، وخامسها انّه من أىّ علم هوليطلب فيه ما يليق به ، وسادسها فى أىّ مرتبة هوليقدّم على ما يجب ويؤخّر عمّا يجب ، وسابعها الواضع له ليسكن قلب المتعلّم ، وثامنها الأنحاء التّعليميّة أى الطّرق المذكورة فى التّعاليم وهى التّقسيم والتّحليل و التّحديد والبرهان .

والأوّل هوالتّكثير من فوق إلى أسفل وفى تعيين المراد منه وجهان :

احدهما ، انّه عبارة عن تقسيم كلّ أعمّ إلى ما تحته من الأقسام كتقسيم الذّاتى إلى الجنس والنّوع والفصل ، والعرضى إلى الخاصّة والعرض العامّ والجنس إلى الأنواع والأنواع إلى الأصناف .

وثانيهما ، ان المراد به ما يسمّى تركيب القياس وترتيبه وهوأن يوضع عند إرادة تحصيل مطلوب من المطالب التّصديقيّة طرفاه ويطلب جميع الموضوعات والمحمولات لكلّ منهما سواء كان حمل الطّرفين عليهما أو بالعكس بواسطة أوبدونها ، وكذلك يطلب جميع ماسلب عنه أحد الطّرفين أوبالعكس ثمّ نسبة ينظر إلى الطّرفين إلى الموضوعات والمحمولات ، فإن وجد من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحموله فقد حصل المطلوب من الشّكل الأوّل ، أوما هو محمول على محموله فمن الثّانى أو من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الثّالث ، أومحمول لمحموله فمن الرّابع ، كلّ ذلك بعد مراعاة الشّرائط بحسب الكميّة والكيفيّة ، والتّعبير عنه بالتّكثير من فوق لأنّه تكثير المقدّمات أحدها من النّتيجة الّتى هوالمقصد الأقصى[1] من الدّليل .

والثّانى عكس الأوّل أى التّكثير من أسفل إلى فوق ، فالمراد به على وجه الأوّل تحليل الشّخص إلى النّوع والمشخّص والنّوع إلى الجنس والفصل والجنس إلى جنس الجنس وفصله وهكذا ، وعلى الثّانى عكس التّرتيب وهوالنّظر فى بعض الأقيسة المنتجة للمطلوب لاعلى الهيئات المنطقية ليعرف أنّه على أىّ شكل من الأشكال الأربعة ، ففى

الأوّل وضعت المطلوب وحصّلت المقدّمات على التّرتيب المعروف وهنا تضعها وتحصّله منها على الطريق المعهود فصح التّعاكس بينهما وطريقه بعد تعيين المطلوب ان ينظر إلى القياس المذكور المنتج له ويضمّن قطعا مقدّمة يشارك المطلوب لجزئيه أو بأحدهما ، فالقياس على الأوّل إستثنائى وعلى الثّانى إقترانى .

ثمّ ينظر إلى الجزء المشترك فإن كان موضوع المطلوب فالمقدّمة صغرى القياس ، وإن كان محموله فهى كبراه ، ثمّ نضم الجزء الآخر من المطلوب إلى الجزء الآخر من تلك المقدّمه فان حصل أحد التّاليفات الأربع مما انضمّ إلى جزئىّ المطلوب هو الأوسط ويتميّز الشّكل المنتج وإلّا كان القياس مركّبا من القياسين فيعمل بكلّ منهما العمل المذكور أى تضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدّمة كما وضعت طرفى المطلوب فى التقسيم .

ولابدّ أن يكون فى القياس حدّ مشترك بينهما يكون لكلّ منهما نسبة إليه وإلّا لم يكن القياس منتجا ، وإذا وجدت هذا الحدّ المشترك فقدتمّ القياس وتبيّنت لك المقدّمات والأشكال والنتيجة ، وقد ظهر ان التعبير عنه بالتّكثير إلى فوق لأنّه يكثّر المقدّمات إلى النّتيجة .

والثّالث ، أى التّحديد عبارة عن أخذ الحدّ أى المعرّف للأشياء مطلقا ، وطريقه إذا أردت تعريف شىء أن تضع ذلك الشىء وتطلب جميع ما هو أعمّ منه و مساوله و تحمله عليه بواسطة أو بغيرها وتميّز الذّاتيّات عن العرضيّات بجعل ما هو بيّن الثّبوت له وما يلزم من ارتفاعه ارتفاع الماهيّة ذاتيّا وما ليس كذلك عرضيّا فيتميّز عندك الجنس من العرض العامّ والفصل من الخاصّة ثمّ تركّب أىّ قسم شئت من أقسام المعرّف بعد مراعاة الشّرائط المعتبرة فيه .

والرابع ، أى البرهان هو الطّريق إلى الوقوف على الحقّ أى اليقين إن كان المطلوب علما نظريّا والوقوف عليه مع العمل به إن كان علما عمليا ، وتحصيله بأن تستعمل فى الدّليل الضّروريّات السّتّة أوما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ فى الفحص عن ذلك حتّى لايشتبه بالمشهورات أوالمسلّمات أوالمشبّهات .

ثمّ **الشیخ** ذکر من الثّمانیّة السّتة الأولی[1]، الأوّل منها فی هذا الفصل والبواقی فیما سبق وبقی الآخران أعنی أنحاء التّعلیمیّة وهی بأقسامها موجودة فی هذا العلم والواضع ولم یتعرّض له لأنّه أجلّ من أن یکون له واضع بشریّ بل واضعه هو الله سبحانه وتعالی بالوحی والإلهام إلی أنبیائه، وإنّما أخذ **الأوائل** أصوله من مشکوة النّبوة وکتبوا فیها ما تیسّر لهم من الصّحف والرّسائل ثمّ دوّنه وفصّله **المعلم الأوّل** وبسطه بسطاً لم یغادر شیئا، فجزاه الله عنّا خیرا.

واعلم انّ **الشّیخ** قد خلط فی هذه المقالة المسائل بالمقدّمات لأنّ هذه المسائل مثلها فی توقّف سایر المطالب علیها ولم یذکر الفصل الثّامن من بعد الرابع مع انّه بالمقدّمات أشبه حتّی یکون المقدّمات فی طرف والمسائل فی طرف آخر إذ الغرض منه لیس إبطال شبهة **السّوفسطائیة** فی ثبوت الوجود الّذی هو الموضوع لیکون من المقدّمات بل إثبات انّ الواجب حقّ وکذا معلولاته وهو أحقّ منها وهو من المسائل والتّعرّض لردّ شبهتهم لدفع ما أورد علی هذا.

فَیَنْبَغِی لَنَا فِی هٰذِهِ الصِّنَاعَةِ أَنْ نَعْرِفَ حَالَ نِسْبَةِ الشَّیْءِ وَالْمَوْجُودِ إِلَی الْمَقُولَاتِ أی هل هما عارضان لها أم جنسان مقوّمان، وهل یقعان تحت مقولة أم لا؟ وهذا فی الفصل الّذی بعد هذا الفصل فإنّه یذکر فیه اوّلیّة معناهما وکون نسبتهما إلی الماهیّات نسبة أمر لازم لامقوّم ومغایرة مفهوم الوجود العامّ للخاصّ الّذی هو عین حقیقة الشّیء فی الخارج وعدم کونه جنسا للموجودات لکونه مقولا بالتّشکیک **وَحَالَ الْعَدَمِ** من امتناع ثبوت المعدوم والإخبار عنه وعوده بعینه، وهذا أیضا فی الفصل المذکور **وَحَالَ الْوُجُوبِ فِی الْوُجُودِ الضَّرُورِیِّ** أی الوجوب فی الواجب **وَشَرَائِطِهِ** أی شرائط الوجوب **وَحَالَ الْإِمْکَانِ وَحَقِیقَتِهِ وَهُوَ بِعَیْنِهِ النَّظَرُ فِی الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ** أی النّظر فی الوجوب والإمکان هو النّظر فیهما، إذ الإمکان یقارب القوّة والفعل یناسب الوجوب، وجمیع ذلک فی الفصلین بعد ذلک. فانه یذکر فیهما خواصّ الواجب والممکن، ویحتمل علی بعد أن یقرء صورة «یعینه» فعلا مضارعا من الإعانة لیکون

المعنى انّ النّظر فى القوّة والفعل المذكورين فى الفصل الثّانى من المقالة الرابعة .

وَأنْ نَنْظُرَ فِى حَالِ الّذِىْ بِالذّاتِ وَالّذِىْ بِالْعَرَضِ عطف على قوله : «وان نعرف» وهو إشارة إلى مايذكر فى أوّل المقالة الثّانية من أنّ الوجود قد يكون بالذّات وقد يكون بالعرض أو ما فى الفصل الثّانى من الثّالثة من أقسام الواحد بالذّات وبالعرض. و يحتمل أن يكون عطفا على قوله : « النّظر فى القوّة » ليكون المعنى أنّ النّظر فى الوجوب والإمكان هو النّظر فى الّذى بالذّات والّذى بالعرض، فالوجوب يناسب ما بالذّات والإمكان ما بالعرض وهو بعيد، **وَفِى الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ** ذكرهما فى الفصل الأخير لهذه المقالة **وَفِى حَالِ الْجَوْهَرِ وَكَمْ أقْسَامُهُ** وَذلك فى الأوّل من الثّانية فانّه ذكر فيه إثبات وجوده وكونه مقوّما للعرض وعدم كون شىء واحد جوهرا وعرضا وأقسامه الخمسة الأوّليّة وغير ذلك من أحواله .

وقوله : **لِأنّهُ لَيْسَ يَحْتَاجُ الْمَوْجُودُ فِى أنْ يَكُونَ جَوْهَراً إلى أنْ يَصِيرَ جِسْماً طَبِيعِيّاً أوتَعْلِيمِيّاً** تعليل لكون البحث عن الجوهر وأقسامه من الإلٰهى . وقوله : **فَإنَّ هٰهُنَا جَوَاهِرُ خَارِجَةٌ عَنْهُمَا** تعليل لعدم الإحتياج المذكور. فانّه قد سبق انّ مايعرض الموجود بعد تخصّصه بالجسمين إنّما يبحث عنه فى علميهما دون الإلٰهى لأنّه يبحث عمّا لايفتقر فى انقسامه إليه إلى هذا التخصّص . فالشّيخ لما ذكر أنّ الإلٰهى يبحث عن الجوهر وأقسامه علّله بأنّ الموجود لايحتاج فى كونه جوهرا إليه ، وعلّل عدم الإحتياج بوجود جواهر لاتعلق لها بالجسمين كالعقل والنّفس .

وقد عرفت انّ الموجود فى انقسامه إلى اقسامه الأوّليّة لايفتقر إلى هذا التّخصّص لكونها من عوارضه الذّاتيّة وكذا إلى أقسامه الثّانويّة والثّالثيّة كالعقل والنّفس والجسم وجزئيه ونفس فلك أو كوكب أو جسمه اوصورته وصورة عنصر أو عنصرىّ أو نفسه أو مادّته وغير ذلك ممّا لايفتقر فى وجوده إلى استعداد حركة وكيفيّة غريبة عن الأحوال الذّاتيّة للموجود فإنّ جميع ذلك مما لايتوقّف لحوقه للموجود إلى تخصّص يصحّح موضوعيّته لعلم آخر فيكون البحث عنه من الإلٰهى وان لم يكن من العوارض الذّاتيّة لنفس الموضوع

نظرا إلى توقّف لحوقها له على الواسطة وانحصار عوارضه الذّاتيّه فى أقسامه الأوّليّة لما تقدّم من أنّها عوارض ما هو بمنزلة أنواعه والبحث عن عوارض أنواع الموضوع يكون فى علمه .

فان قيل: قوله: « أوتعليميّا » كقوله: « خارجة عنهما » يدلّ على وجود جوهر تعليميّ مع أنّ وجود الخطّ والسّطح الجوهريّين محال والجسم الجوهريّ هو الطّبيعيّ دون التّعليميّ .

قلنا : الدّلالة غير مسلّمة إذ القول بعدم افتقار الموجود فى كونه جوهرا إلى صيرورته جسما طبيعيّا أو تعليميّا إنّما يقيّد جوهريّة الجسمين على تقدير الإفتقار لا بدونه كما هو الواقع وكذا القول بوجود جواهر لا يتوهّم تعلّقها بهما فلا يلزم عروض الجوهريّة بتوسّطهما فلا يدلّ بشىء من الثلث على جوهريّة التّعليميّ .

هذا وقيل: المراد بالجوهر التّعليميّ موضوع الهيئة المجسّمة، أعنى أجرام العلويّة والسّفليّة بمقاديرها وحركاتها .

وقيل: قد يبحث فى الإلٰهىّ عن عوارض الجسمين أى ما يحتاج الموجود فى انقسامه إليه إلى أحد التّخصّصين كوجود الجسم وأعراضه كالحركة والسّكون وغيرهما والمقادير الثّلاثة:

قلنا : قد مرّ جوابه ، ومحصّله أنّ موضوعات العلوم الأخر لكثرة مباحثها لما أفردت لموضوعيّتها جعل البحث عن أحوالها أى من حيث أنّها أحوالها أى من حيث إثباتها لها فى تلك العلوم وبقيت ساير الأبحاث فى الإلٰهى كالبحث عمّا لم يبلغ إليها من أنواع الموجود سواء رجع إلى إثبات وجوده كتقسيم الوجود إلى الواجب والجوهر والعرض وغيرها أو إلى إثباته لموجود آخر كإثبات الصّفات للواجب والمفارقات، وكالبحث عن نفس هذه الموضوعات بالوجهين لكونها من عوارض الموجود وعدم بلوغها حدّ الإستثناء من الإلٰهى، وكالبحث عن عوارضها إن رجع إلى إثبات وجودها وكيفيّته فى نفسها لا لهذه الموضوعات، فالمستثنى هو البحث عن أحوالها من حيث أنّها أحوالها أى إثباتها لها لا فى أنفسها ، فالبحث عن الحركة والسّكون إن رجع إلى إثبات وجودهما وإنّ وجودهما من قبل الجواهر والأعراض فهو من الإلٰهى وليس ممّا استثنى ، وإن رجع إلى إثباتهما لموضوع الطّبيعيّ أعنى الجسم

المستعدّ لهما بأن يقال: «الفلك متحرّك» و«الأرض ساكنة» فهو من الطّبيعىّ دون الإلٰهى لكونه ممّا استثنى من أبحاثه وهو البحث عن عوارض الجسم من حيث أنّها عوارضه وقس على هذا غيرهما . فظهر انّ ما فى الإلٰهى من البحث عن الأمور التّى بعد الجسمين إنّما هو بإثبات وجودها و كيفيّته لا بإثباتها لهما لأنّه فى الطّبيعىّ والتّعليمىّ فلا ايراد .

وعلى هذا فمراد الشّيخ أنّ الموجود فى كونه جوهرا لايحتاج إلى أن يصير طبيعيّا أوتعليميّا حتّى لايجوز البحث عن أحوال الجوهر من حيث أنّها أحواله فى الإلٰهى لاعن وجوده فيه ، إذ إدخال إثبات وجوده لايفتقر إلى هذا العذر لدخوله فيه و إن توقّف لحوق الجوهر للموجود إلى أن يصير طبيعيّا أوتعليميّا كما عرفت هذا .

وبعضهم أجاب عن الإيراد المذكور بأنّ كلّ مايبحث عنه فى الإلٰهى لايلزم أن يكون عرضا أوليّا بمعنى ما لايحتاج الموجود فى انقسامه إليه إلى التّخصّصين لماتقرّر فى البرهان من جواز البحث عن الأعراض الأوّليّة للأعراض الأوّليّة ومادّة الإيراد من جملتها ، إذ كما انّ الجوهريّة عرض أوّلىّ للموجود كذلك الجسمية عرض أوّلىّ للجوهر ، وفيه انّه لاريب فى جواز البحث فى كلّ علم عن عوارض العوارض ولذا يجوز أن يبحث فى الإلٰهى عن مباحث كلّ علم كما مرّ لأنّها إمّا عوارض الموجود أو أنواعه أو عوارضه إلّا إنّهم أفردوا لكلّ نوع له مباحث كثيرة عنه وجعلوه موضوعا لعلم على حدّة والتزموا إثبات أحواله له لا فى نفسها فيه دون الإلٰهى . وإن كانت هذه الأحوال أيضا من العوارض الذّاتية لنوع الموجود أو عوارضه ، وعلى هذا فمجرّد كون الشّىء من عوارض عوارض الموجود لايكفى فى كون البحث عنه فى الإلٰهى و إلّا لكان مباحث كلّ علم داخلة فيه لكونها من عوارض عوارضه ، بل يلزم مع ذلك أن لايتوقّف لحوقه للموجود على تخصّصه مما يصحّح موضوعيّته لعلم آخر .

ولذا ترى الشيخ يذكر مكرّرا انّ مايبحث عنه فى هذا العلم ممّا لايحتاج الموجود فى صيرورته إيّاه إلى تخصّص طبيعىّ أوتعليمىّ أو غير ذلك ، وحينئذ لايندفع الإيراد بما ذكره إذ بعد ما أسّسوه كان اللّازم أن لايبحثوا عن الأمور المذكورة فى الإلٰهى لعروضها لموضوعه بعد تخصّصه مع أنّهم بحثوا عنها فيه .

فالجواب ماتقدّم من البحث عنها فيه بإثبات وجودها وكيفيّته لا بإثباتها لتلك الموضوعات ، فما يبحث عنه فى الإلٰهى إمّا ممّا لايحتاج الموجود فى لحوقه له إلى تخصّص كنفس هذه الموضوعات وما يتقدّم عليها فيجوز البحث عنها فيه بالوجهين أو ممّا يحتاج فيه إليه إلّا انّ البحث عنه فيه باعتبار وجوده لا لإثباته فى الموضوعات كالأعراض القائمة بها من الحركة والسّكون وغيرهما إذ لو كان مثل هذا البحث أيضا داخلا فى الإلٰهى لم يبق شىء آخر فى سائر العلوم .

ثمّ قد أجاب بعض آخر عن الإيراد المذكور بمنع احتياج الموجود فى انقسامه إلى الأمور المذكورة إلى التّخصّص المذكور إذ نفس هذه الأمور هى الطّبيعيّات والتّعليميّات ، و أيضا انقسام الموجود إلى المقادير لايحتاج إلى أن يصير تعليميّا إذ التّعليميّ هو المقدار فى المادّة والإنقسام المذكور لايتوقّف على أخذها .

وفيه أنّ المنع المذكور فيما هو نفس الموضوعات من الأمور المذكورة صحيح لعدم افتقار الموجود فى لحوقها إليه ، فالبحث عنها باعتبار وجودها النّفسىّ والرّابطى من الإلٰهى. وأمّا فى الأعراض القائمة بها فغير صحيح لتوقّف لحوقها للموجود إليه ، كيف ولو جعل هذا البحث أيضا من الإلٰهى فأىّ بحث يبقى لسائر العلوم فلابدّ منها من الفصل المذكور . وما ذكره بقوله أيضا ففيه انّ مطلق التّعليمىّ ليس هو المقدار فى المادّة ، ولو سلّم كون بعضه كذلك لم يتمّ سند الجواب والإيراد عليه بلزوم توقّف انقسام الموجود إلى التّعليمىّ على المادّة لو كان هو المقدار فيها مردود بعدم محذور فيه على هذا التّقدير .

ولو قيل : يلزم فى كون البحث عن التّعليمىّ طبيعيّا لتوقّف عروضه للموجود على أن يصير طبيعيّا .

قلنا : موضوع الطّبيعىّ هو الجسم المقيّد وعروض المقدار للجسم لايحتاج إلى اعتبار التّقييد .

و لما بيّن كون البحث عن الجوهر و أقسامه فى هذا العلم فرّع عليه قوله :

فَيَجِبُ أنْ نُعَرِّفَ حَالَ الْجَوهَرِ الَّذِى هُوَ كَالهَيُولَىٰ إنَّهُ كَيْفَ هُوَ هذا فى

الثّاني من الثّانية فإنّه بيّن فيه وجودها وجزئيّته للجسم الطّبيعيّ وموضوعيّته للإتّصال الجوهريّ وبساطته وكون الإستعداد فصلها لاصورتها **وَهَلْ هُوَ مُفَارِقٌ أَوْ غَيْرُ مُفَارِقٍ** أي من الصّورة **وَمُتَّفِقُ النَّوْعِ** كهيولى العناصر **أَوْ مُخْتَلِفٌ** كهيولى الأفلاك **وَمَا نِسْبَتُهُ إِلَى الصُّورَةِ** فى العليّة والمعلوليّة هذا فى الثّانى منها وذكر فيه أيضا بطلان مذهب **ذيمقراطيس** وجواز توارد المقادير على مادّة واحده بالتّخلخل والتّكاثف الحقيقيّين أوغيرهما و إثبات صور طبيعيّة غير الصّور الجسميّة وانّ **الْجَوْهَرَ الصُّورِيَّ كَيْفَ هُوَ وَهَلْ هُوَ أَيْضًا مُفَارِقٌ أولاً ، وَمَا حَالُ الْمُرَكَّبِ وَكَيْفَ حَالُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ الْحُدُودِ وَكَيْفَ مُنَاسَبَةُ مَا بَيْنَ الْحُدُودِ وَالْمَحْدُودَاتِ ؟**

هذه الأمور فى الرّابع منها فإنّه ذكر فيه إثبات تقدّم الصّورة على المادّة و بيان كيفيّة التّلازم بينهما وانّ لكلّ منهما عليّة ومعلوليّة للأخرى على وجه لايلزم منه دور و تحديد حقيقة كلّ منهما متميّزا عن الآخر مع كون وجود كلّ منهما مخلوطا بوجود الآخر ولايبعد أن يجعل قوله : « وكيف » إلى قوله : « والمحدودات » إشارة إلى الثّلاثة الأخيرة من الخامسة فإنّه ذكر فيها تعريف الحدّ ومناسبته مع المحدود والفرق بين حدود البسائط والمركّبات ومناسبة أجزاء الحدّ للمحدود وأنّه قد يكون أجزاء الحدّ كأجزاء المحدود وقد يكون أكثر منها **وَلأَنَّ مُقَابِلَ الْجَوْهَرِ بِنَوْعٍ مَا** من التّقابل **هُوَ الْعَرَضُ** وهو تقابل التّضادّ لكونهما وجوديين ليس يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر واعتبار السّلب فى مفهوم أحدهما لايوجب اعتباره فى حقيقته على أنّ المراد بالوجوديّ مالايكون سلبيّا للآخر وإن اعتبر فيه السّلب **فَيَنْبَغِي أَنْ نُعَرِّفَ فِي هٰذَا الْعِلْمِ طَبِيعَةَ الْعَرَضِ وَأَصْنَافِهِ وَكَيْفِيَّةَ الْحُدُودِ الَّتِي تُحَدُّ بِهَا الأَعْرَاضُ وَنُعَرِّفُ حَالَ مَقُولَةٍ مَقُولَةٍ مِنَ الأَعْرَاضِ وَمَا أَمْكَنَ فِيهِ أَنْ يُظَنَّ أَنَّهُ جَوْهَرٌ وَلَيْسَ بِجَوْهَرٍ فَنُبَيِّنُ عَرَضِيَّتَهُ .**

وهذا كلّه فى فصول الثّالثة وهى عشرة فإنّه ذكرفيها حال المقولات التّسع الّتى

ذكر مهيّتها وحدودها فى المنطق و أثبت وجودهـا وعرضيّتها وأبطل جوهريّة الكمّ بقسميه وبيّن حال الواحد وكونه مقولا بالتّشكيك على معان ثمّ حال الكثير ، وبيّن عرضيّة العدد وكون الكميّات أعراضا ، ثم عاد إلى العدد بتحقيق ماهيّته وتحديد أنواعه وبيال أوائله ، ثمّ بيّن كيفيّة التّقابل بين الواحد والكثير وأثبت عرضيّة الكيفيّات و عرضيّة العلم الّذى هو من الكيفيّات النّفسانيّة ، ثمّ تكلّم فى الكيفيّات المختصة بالكمّيّات وأثبت وجودها وعرضيّتها ، ثم تكلّم فى المضاف وحقّق ماهيّته ووجوده هذا .

ولايخفى انّ ظاهر التّفريع يفيد كون البحث فى هذا العلم عن العرض بالعرض وفيه انّه كالجوهر فى كونه من الأقسام الاوّليّة للموجود وعدم افتقاره فى كونه عرضا إلى المواد المحسوسة ولذا يعرض للمجرّدات أيضا فلا وجه لكون البحث عنه لأجل التّقابل ليكون استطراديا . ويمكن أن يقال التّفريع لتعقيب البحث لا اصله .

وَنُعَرِّفَ مَرَاتِبَ الْجَوَاهِرِ كُلِّهَا بَعْضَهَا عِنْدَ بَعْضٍ فِى الْوُجُودِ بِحَسَبِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأخُرِ وَنُعَرِّفَ حَالَ الأعراضِ إشارة إلى ما فى فصول الرّابعة من بيان أقسام التّقدّم والتّأخّر والحدوث ومعنى القوّة والفعل والقدرة والعجز وإثبات حال الامكانات وموضوعاتها وعدم تقدّم إمكان المفارقات على وجودها وكونها موضوعة لامكانها ومسبوقيّة كلّ مكوّن بمادّة حاملة لامكانه و إمكان الأعراض فى موضوعاتها وتقدّم ما بالفعل على ما بالقوّة وتعريف التّامّ والنّاقص والمكتفى وما فوق التّامّ والكلّ والجميع والجزء .

وَيَلِيقُ بِهَذا الْمَوضِعِ أنْ نُعَرِّفَ حَالَ الْكُلِّىِّ وَالْجُزْئِىِّ وَالْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَكَيْفَ وُجُودُ الطَّبَايِعِ الكُلِّيَّةِ وَهَلْ لَهَا وُجُودٌ فِى الأعيانِ الْجُزْئِيَّةِ ؟ وَكَيْفَ وُجُودُهَا فِى النَّفْسِ ، وَهَلْ لَهَا وُجُودٌ مُفَارِقٌ لِلأعيَانِ وَلِلنَّفْسِ ؟ وَهُنَالِكَ نُعَرِّفُ حَالَ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَمَا يَجْرِى مَجْرَاهُمَا هذا كلّه مذكور فى الخامسة وهى تسعة فإنّه ذكر فيها تعريف الكليات الطّبيعيّة وكيفيّة وجودها فى الأعيان وفى النّفس وكيفيّة لحوق الكلّيّة للطبايع والفرق

بين الكلّ والجزء والكلّى والجزئى وتعريف الجنس وفرقه عن المادّة، وكيفيّة تصوّره فى المركّبات، وكيفيّة دخول المعانى الخارجة عن الجنس على طبيعته، وتعريف النّوع والفصل و مناسبته مع المحدود، وحال الحدّ واختلافه فى الأشياء ومناسبة أجزائه للمحدود .

وَلِأَنَّ الْمَوْجُودَ لَا يَحْتَاجُ فِى كَوْنِهِ عِلَّةً أَوْمَعْلُولاً إِلَىٰ أَنْ يَكُونَ طَبِيعِيّاً أَوْ تَعْلِيمِيّاً أَو غَيْرَ ذٰلِكَ ، فَبِالْحَرِىِّ أَنْ نَتَتَبَّعَ ماتقدم **بِالْكَلَامِ فِى الْعِلَلِ وَأَجْنَاسِهَا وَأَحوَالِهَا و إِنَّهَا كَيْفَ يَنْبَغِى أَنْ يَكُونَ الْحَالُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَعْلُولَاتِ وَفِى تَعْرِيفِ الْفُرْقَانِ** أى الفرق **بَيْنَ الْمَبْدَءِ الْفَاعِلِىِّ وَبَيْنَ غَيْرِهِ وَأَنْ نَتَكَلَّمَ فِى الْفِعْلِ وَالْإِنْفِعَالِ وَفِى تَعْرِيفِ الْفُرْقَانِ بَيْنَ الصُّورَةِ وَالْغَايَةِ وَإِثْبَاتِ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وإِنَّهَا** أى العلل **فِى كُلِّ طَبَقَةٍ يَذْهَبُ إِلَىٰ عِلَّةٍ أُولىٰ** ولايتسلسل إلى غير النّهاية **ونُبَيِّنَ الْكَلَامَ فِى الْمَبْدَءِ وَالْإِبْتِدَاءِ** وبعض النّسخ «والانتهاء» إشارة إلى ما فى فصول السّادسة من أقسام العلل وأحوالها و كون كلّ علّة مع معلولها، وتحقيق القول فى العلّة الفاعليّه، والفرق بينها و بين ما تسميّه **الجمهور** فاعلا ومناسبة الفاعل مع مفعوله وأحوال العلل الأخرى ، وإثبات الغاية والفرق بينها وبين الضّرورى وهوغاية بالعرض ، وبيان الوجه فى تقدّمها على ساير العلل وتأخّرها عنها ، وإثبات المبدء والابتداء لكلّ طبيعة من هٰذه العلل من دون أن يذهب إلى غير النّهاية .

ثُمَّ الْكَلَامَ عطف على قوله : «بالكلام» **فِى التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَالْحُدُوثِ وَأَصْنَافِ ذٰلِكَ وَأَنْوَاعِهِ وَخُصُوصِيَّةِ كُلِّ نَوعٍ مِنْهُ وَمَا يَكُونُ مُتَقَدِّماً فِى الطَّبِيعَةِ وَمُتَقَدِّماً عِنْدَ الْعَقْلِ وَتَحْقِيقِ الأشياءِ المُتَقَدِّمَةِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَوَجْهِ مُخَاطَبَةِ** أى طريقها وهى بالياء او الهمزة **مَنْ أَنْكَرَهَا** أى هذه الأشياء المتقدّمة **فَمَا كَانَ فيه مِنْ هٰذِهِ الأشياءِ رَأْىٌ مَشْهُورٌ مُخَالِفٌ لِلْحَقِّ نَقَضْنَاهُ** أى فكلّ شىء من هذه الأشياء إذا كان رأى مشهور فى إنكاره نقضناه . وهذا إعادة للإشارة الإجماليّة إلى ما ذكره فى الرّابعة والخامسة وكأنّه قصد بذلك التّنبيه على الفرق بين المذكور

فيها والمذكور فى المقالات السّابقة عليها إذ المبحوث عنه فى السّابقة انواع الموجود وأصنافه وفى هذه المقالات لواحقه وأحواله كما اشار بقوله: فَهٰذِهِ وَمَا يَجْرِى مَجْرٰيهَا لَوَاحِقُ الْوُجُودِ بِمَا هُوَ وُجُودٌ وعلى هذا فعطف الكلام بما فى السّادسة بكلمة «ثمّ» للتراخى فى المرتبة لا فى الذّكر لتأخّر السّادسة عنها وربما عطف مابعد «ثمّ» على قوله: «فى الاشاره إلى الثّالثة ان نتعرّف فى هذا العلم على أن يكون من عطف القصّة على القصّة وهو تعسّف.

ثمّ لما كانت أحوال الوحدة فى الثّالثة والسّابعة وهى عند الشّيخ زائدة على الوجود وأخصّ منه لأنّها لايعرض الكثير من حيث هو والوجود يعرضه وعند بعضهم عينه بالذّات وغيره بالمفهوم وعلى التّقديرين بينهما نوع مغايرة ففرّق بين حاليهما فى الإشارة بقوله: وَلِأَنَّ الْوَاحِدَ مُسَاوِقٌ لِلْوُجُودِ بحسب الخارج وإن كان الواحد أخصّ منه على ماذهب اليه الشّيخ، يَلِيقُ بِنَا أَنْ نَنْظُرَ أَيْضاً فِى الْوَاحِدِ تنبيها على الفرق بين ما فى المقالات الثّلاث وما فى هاتين المقالتين فإنّ المذكور فيها أحوال الموجود من حيث هو موجود وفيهما أحواله من حيث هو واحد وإن كانت أحوال الواحد فى الحقيقة راجعة إلى أحوال الموجود بما هو موجود لكونه واحدا بالذّات. وإنّما أخّر الإشارة إلى الثّالثة عن الإشارة إلى الثّلث مع تأخّرها عنها لاشتراك السّابعة معها.

فَإِذَا نَظَرْنَا فِى الْوَاحِدِ وَجَبَ أَنْ نَنْظُرَ فِى الْكَثِيرِ وَنُعَرِّفَ التَّقَابُلَ بَيْنَهُمَا وَهُنَاكَ يَجِبُ أَنْ نَنْظُرَ فِى الْعَدَدِ وَمَا نِسْبَتُهُ إِلَى الْمَوْجُودَاتِ وَمَا نِسْبَةُ الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ الَّذِى يُقَابِلُهُ أى يقابل العدد بِوَجْهٍ مَا أى بنوع من التّقابل إِلَى الْمَوْجُودَاتِ وكان لفظة «ما» فى الموضعين زائدة أو مبهمة مفسّرة بالنّسبة وَنَعُدُّ الْآرَاءَ الْبَاطِلَةَ كُلَّهَا فِيهِ أى فى الكمّ المتّصل أو فى كلّ واحد منه ومن العدد والظّرف متعلق بالآراء و«كلّها» تاكيدها أى نعدّ الآراء الباطلة فيه كلّها وَنُعَرِّفَ أَنَّهُ لَيْسَ شَىْءٌ مِنْ ذٰلِكَ أى من العدد والكمّ المتّصل مُفَارِقاً، وَلَا مَبْدَءَ لِلْمَوْجُودَاتِ وَنُثْبِتَ الْعَوَارِضَ الَّتِى هِىَ تَعْرِضُ لِلْأَعْدَادِ وَالْكَمِّيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ مِثْلَ الْأَشْكَالِ وَغَيْرِهَا وجميع ذلك فى الثّالثة وَمِنْ تَوَابِعِ الْوَاحِدِ الشَّبِيه

وَالْمُسَاوِىْ وَالْمُوافِقُ وَالْمُجَانِسُ وَالْمُشَاكِلُ وَالْمُمَاثِلُ وَالْهُوَ هُوَ فَيَجِبُ أنْ نَتَكَلَّمَ فِى كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ وَمُقَابِلاَتِهَا وَلِأنَّهَا مُنَاسِبَةٌ لِلْكَثْرَةِ مِثْلُ غَيْرِ الشَّبِيهِ وَغَيْرِ الْمُسَاوِىْ وَغَيْرِ الْمُجَانِسِ وَغَيْرِ الْمُوافِقِ وَغَيْرِ الْمُشَاكِلِ وَالْغَيْرِ بِالْجُمْلَةِ أى الغير المجمل المطلق من غير تقييد وهو المقابل لهوهو وَالْخِلاَفِ وَالتَّقَابُلِ وَأصْنَافِهَا وَالتَّضَادِّ بِالْحَقِيقَةِ وَمَاهِيَّتِهِ .

وجميع ذلك مذكور فى السّابعة وأبطل فيها أيضا قول **افلاطون** ومن قبله بالصّور المفارقة والقول بالمثل والتعليمات المفارقة عن المادّة ، وقوله : «ولأنها» بالواو فى النّسخ الّتى رأيناها ، وعلى هذا يمكن إرجاع الضّمير إلى توابع الواحد ويكون معطوفا على محذوف وتعليلا ثانيا لوجوب التّكلّم فيها والتّقدير : ويجب التّكلّم فيها لكونها من توابع الواحد من حيث أنّها وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ، ولأنّها مناسبة للكثرة مثل مناسبة غير الشّبيه وغير المساوى لها أو عروضها حقيقة للكثير وإن كان من حيث اعتبار الوحدة له ، ويمكن إرجاعه الى مقابلاتها ويكون تعليلا ثانيا لوجوب التّكلّم فيها والأوّل ما فهم من الكلام من مقابلها مع توابع الواحد فالمعنى يجب أن نتكلّم فى هذه المقابلات لمناسبة التّقابل ، ولأنّها مناسبة للكثرة . ثُمّ عدّ المقابلات بأنّها مثل غير الشّبيه الخ ولولم يكن لفظة «الواو» تعيّن رجوع الضّمير إلى مقابلاتها والمعنى ظاهر .

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَنْتَقِلُ إلىٰ مَبَادِى الْمَوجُودَاتِ فَنُثْبِتُ الْمَبْدَءَ الْأوَّلَ وَأنَّهُ وَاحِدٌ حَقٌّ فِى غَايَةِ الْجَلاَلَةِ وَنُعَرِّفُ أنَّهُ مِنْ كَمْ وَجْهٍ وَاحِدٌ وَمِنْ كَمْ وَجْهٍ حَقٌّ ، وانّه كَيْفَ يَعْلَمُ كُلَّ شَىْءٍ وَكَيْفَ هُوَ قَادِرٌ عَلىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَمَا مَعْنَى انَّهُ يَعْلَمُ وانَّهُ يَقْدِرُ وانَّهُ جَوادٌ وانَّهُ سَلامٌ أى خَيرٌ مَحْضٌ مَعْشُوقٌ لِذاتِهِ وَهُوَ الْحَقُّ وَعِنْدَهُ الْجَمَالُ الْحَقُّ ، ونَفْسَخُ مَا قِيلَ وَظُنَّ فِيهِ مِنَ الآراءِ الْمُتَضادَّةِ لِلْحَقِّ وجميع ذلك فى الثّامنة

ثُمَّ نُبَيِّنُ كَيْفَ نِسْبَتُهُ إلى الْمَوْجُودَاتِ عَنْهُ أى مبدئيّته للموجودات الصّادرة عنه **وَمَا أوّلُ الأشْيَاءِ الَّتِي يُوجَدُ عَنْهُ، ثُمَّ كَيْفَ يَتَرَتَّبُ عَنْهُ الْمَوْجُودَاتُ مُبْتَدِئَةً مِنَ الْجَوَاهِرِ الْمَلَكِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، ثُمَّ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْمَلَكِيَّةِ النَّفْسَانِيَّةِ، ثُمَّ الْجَوَاهِرِ الْفَلَكِيَّةِ السَّمَاوِيَّةِ، ثُمَّ هَذِهِ الْعَنَاصِرُ ثُمَّ، الْمُكَوَّنَاتُ عَنْهَا، ثُمَّ الإنْسَانُ وَكَيفَ يَعُودُ هَذِهِ الأشياءُ إلَيْهِ وَكَيْفَ هُوَ مَبْدَءٌ لَهَا كَمَالِيٌّ وَمَاذَا يَكُونُ حَالُ النَّفْسِ الإنْسَانِيَّةِ إذَا انْقَطَعَتِ الْعَلاقَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الطَّبِيعَةِ وَأىُّ مَرْتَبَةٍ يَكُونُ مَرْتَبَةُ وُجُودِهَا** وجميع ذلك مذكور فى التّاسعة **وَنُدِلُّ فيما بَيْنَ ذَلِكَ عَلىٰ جَلالَةِ قَدْرِ النُّبُوَّةِ وَوُجُوبِ طَاعَتِهَا** وانّها **وَاجِبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ، وَنُدِلُّ علىٰ الأخْلاقِ وَالأعْمالِ الَّتِي يَحْتَاجُ إلَيْهَا النُّفُوسُ الإنْسَانِيَّةُ مَعَ الْحِكْمَةِ فِي أنْ يَكُونَ لَهَا السَّعَادَةُ الأخْرَوِيَّةُ وَنُعَرِّفُ أصْنافَ السَّعَادَاتِ فَإذا بَلَغنا هذا الموضوعَ خَتَمنا كتابَنا هذا**، وجميع ذلك مذكور فى العاشرة وقوله: « فيما بين ذلك » أو « فيما بين الكلام » فى حال النّفس على أن يكون ما بينها شاملا لما يتّصل به بعده بلا فاصلة إذ يقال فى المحاورات إذا تعقّب كلاما أو فعلا ما هو الأجنبيّ بلا فصل انّه وقع فيما بينه أو إثباته و إن كان بعد إتمامه أو على أنّ ما دلّ عليه من النّبوّة وأحوالها و أخلاق النفس وأصناف السّعادات من أحوال النّفس أيضا ، ثمّ لا ضير فى عدم إشارته هنا إلى بعض مقاصد الفصول الآتية أو اللّازم عدم زيادة الإجمال على التّفصيل دون عكسه .

فَصْلٌ، فِي الدَّلالَةِ عَلىٰ الْمَوْجُودِ والشَّيْءِ وَأقْسَامِهِمَا الأوَّلِيَّةِ

أى الواجب والممكن والممتنع لو أخذا مطلقين كما هو الحقّ والأوّلين لو قيّدا بالخارجيين **بِمَا يَكُونُ** متعلّق بالدّلالة **فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلى الْغَرَضِ** أى بنحو يكون تنبيها على غرض الفصل وهو معرفة هٰذه الإمور لا تحديد لها لبداهة معناها .

لا يقال : لم يذكر أيضا تنبيها عليها لأنّ ما ذكره وزيّفه من تعاريف القوم كلّها تنبيهات كما يعترف به .

وقيل : أراد بالدّلالة الإشارة إلىٰ وجه يفيد. بداهة الموجود وشيئاً من أحواله ولم يرد مجرّد إيراد لفظ دالّ عليه كما توهّم . وأورد بأنّ هذا لايحتاج إلى فصل إذا يراد مثل هذا اللّفظ ليس من المباحث العلمية حتى يعقد مثل الشّيخ فصلا لـه فلا وجه لحمل كلامه عليه، وردّه مع وجود محمل صحيح له وهوقريب ممّا ذكر أوّلا ، وبالجمله المراد انّ الفصل فى الدّلالة على انّ معنى الموجود والشّىء لايفتقر إلى كاسب لبداهته ، ومايذكر فى تعريفهما تنبيه لاتحديد. وقيل الغرض من العرض يحصل موضوع العلم أعنى الموجود لابالحدّ والرسم ، ثمّ الإحتياج إلى التنبيه على معنى الموجود مع أوّليّة تصوّره وعدم مفهوم أعرف منه لتوقّف تخطئة من حاول تحديده عليه أومالم يتعيّن معناه لم يمكن أن يظهر وجه الخطاء ولمّا لم يكن علم قبل االإلٰهى يورد فيه ذلك كما يوضع موضوع كلّ علم فى أوائله مسلما بحدّه ويبيّن فى علم قبله فلاجرم أورد ذلك التّنبيه هنا وكذا حال الشّىء وساير المفهومات لم يتعرّض فى العنوان للمعدوم مع أنّ أحواله مذكورة فى الفصل تنبيها على أنّ البحث عنه ليس من حيث انّه معدوم إذ ليس له بهذا الاعتبار أحوال حتّى يبحث عنها بل من حيث هوموجود فى الذّهن على أنّ البحث عنه ليس مقصودا بالذّات بل بالعرض .

ثُمّ مقاصد هذا الفصل أمور :

الأوّل ، بيان بداهة الموجود والشّىء واستغناء هما عن التّحديد ورجوع تعريفاهما إلى التّنبيه لإخطارهما بالبال وهذا البيان من قوله : «فيقول» إلى قوله : و« نقول معنى الموجود ومعنى الشّىء» وبيّن ذلك بقياسهما على بعض المبادى التّصديقية الأوّلية وأعرفيّتهما من كلّ مايؤخذ فى حدّهما وإداء ماقيل فى تعريفهما إلى الدّور أوالتّعريف بالأخفىٰ ولاريب فى حقيقة ذلك وقد أشار اليه بقوله : **فَنَقُولُ إنَّ الْمَوْجُودَ وَالشَّيْءَ وَالضَّرُورِيَّ** أى الواجب والممتنع لولم يذكر الممكن مع كونه من الأقسام الاولية اكتفاء بمعرفته بالمقابلة **مَعَانِيهَا يُرْتَسَمُ فِى النَّفْسِ ارتِسَاماً أوَّلِيّاً لَيْسَ ذٰلِكَ الإرْتِسَامُ مِمَّا يَحْتَاجُ أنْ يُجْلَبَ بِأشْيَاءَ أعْرَفَ مِنْهَا** يعنى يكون الثّلاثة بديهيّة التّصوّر ، والقول ببداهة الموجود أحد المذاهب الاربعة فيه وهى امتناع تصوّره بالكنه وبداهة تصوّره مع نظريّة

الحكم بالبداهة وفطريّتهما وبداهتهما وهو مختار الشيخ ظاهرا، فما ذكره من البيان لبداهة تصوّره تنبيه .

ثمّ بيّن أوّلا ذلك بقياس يمكن إرجاعه إلى الإستثنائى والإقترانى . أمّا الأوّل فتقريره : انّ الموجود والشّىء وسائر المفهومات العامّة لولم يكن بديهيّة متصوّرة بذاتها لم يوجد مفهوم بديهىّ التّصوّر والتّالى باطل فكذا المقدّم ، وبيّن بطلان التّالى بوجهين :

أحدهما بالمناسبة إلى التّصديقات فان التّعريف التّصوّرى كالتّصديقىّ على قسمين : الأوّل أن يكون الغرض منه إفادة تصوّر مجهول بواسطة معلوم . والثّانى أن يكون الغرض منه التنبيه على الشّىء بعلامة منبّهة وإن كانت أخصّ من المعرّف فى الواقع .

وثانيهما بلزوم الدّور أو التّسلسل لو كان كلّ تصوّر نظريّا محتاجا إلى تصوّر قبله . ثمّ بيّن الملازمة بأنّه لو كان فى التّصوّرات مفهوم بديهىّ التّصوّر لكان المفهومات العامّة منه لأنّ أولى الأشياء بالبداهة هى الأمور العامّة وينعكس بعكس النّقيض إلى الملازمة المطلوبة أى لم يكن المفهومات العامّة من البديهيّات لولم يكن فى التّصوّرات مفهوم بديهىّ .

وأما الثّانى فتقريره : انّ هذه الأمور العامّة أعمّ المفهومات التّصوّريّة وكلّ أعمّ أجلى[1] من الأخصّ فهذه الأمور أجلى التّصوّرات وفيها مفهوم بديهىّ ، ضرورة امتناع الدّور والتّسلسل ، فهذه الأمور بيّنة وإلّا كانت نظريّة أو ممتنعة التّصوّر وهذا خلف . وبذلك ثبت بداهة الوجود والشّىء وأمثالها من المفهومات العامّة ، ثمّ بيّن ذلك أيضا لعدم إمكان تعريفها بما لادور فيه أو بما هو أعرف منها .

وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى توضيح ما عرفت محصّله من عبارته **فإنّهُ كَمَا إنّ فِى بابِ التّصْدِيقِ مَبادٍ أوّلِيّةً يَقعُ التّصْدِيقُ بِهَا لِذَاتِهَا** كقولنا : «النّفى والإثبات لايجتمعان» **وَيَكُونُ التّصْدِيقُ بِغَيْرِهَا** من المطالب التّصديقيّة **بِسَبَبِهَا** حتّى إذا لم يخطر هذا المبادى الأوّليّة بالبال مع فهم اللّفظ المركّب الدّالّ عليها أو لم يفهم الدّالّ لكان فى التّصديق بها خفاء واحتاج إلى إزالته بالتنبيه أو تفهيم اللّفظ ، مثال الأوّل قولهم : «كلّ وجود خير والشّرّ راجع إلى العدم» فإنّه مقدّمة بديهيّة لايخطر بالبال لما فيهما من الخفاء مع

كون ألفاظها مفهومة فلابدّ من إزالته بالتنبيه على بعض الأمثلة كالعمل ونحوه. الثّانى كقولهم: «الممكن محتاج إلى المؤثّر» فإنّه أيضا مقدّمة بديهيّة عرض لها الخفاء لإبهام ألفاظها فلابدّ من إزالته بتفهيمها، **وَإذا لَمْ يَخْطُرْ** تلك المبادى **بِالْبَالِ أَوْلَمْ يُفْهَمِ اللَّفْظُ الدّالُّ عَلَيْهَا** ولم يكن تنبيه وتفهيم **لَمْ يُمْكِنِ التَّوَصُّلُ إلىٰ مَعْرِفَةِ مَا يُعَرَّفُ بِهَا** أى معرفة الشّىء الّذى يعرف بتلك المبادى، فلابدّ من تعريفها ليخطرها بالبال أو تفهيم اللّفظ الدّالّ عليها ليزول الخفاء فيمكن أن يعرّف بها غيرها. و إن لم يكن هذا التّعريف المخطر أو التفهيم مفيد العلم جديد ومحصّلا لصورة غير حاصلة كما أشار بقوله: **وَإنْ لَمْ يَكُنِ التَّعْرِيفُ الَّذِىْ يُحَاوَلُ** أى يقصد **بِإِخْطَارِهَا** أى إخطار تلك المبادى **بِالْبَالِ أوتَفْهِيمِ مَا يَدُلُّ بِهِ عَلَيْهَا مِنَ الأَلْفَاظِ مُحَاوِلاً لِإفَادَةِ عِلْمٍ مَا لَيْسَ فِى الغَرِيزَةِ** قوله: «يحاول» على البناء للمفعول وقوله: «باخطارها» متعلّق به فـ«الباء» للصّلة أو السّببيّة وقوله: «محاولا» بمعنى مرادا خبر لقوله: «لم يكن» والمعنى وإن لم يكن التّعريف الّذى يقصد بإخطار تلك المبادى بالبال أى يقصد بهذا النّحو ولأجله مراد الإفادة علم غير حاصل. وقوله: «أوتفهيم» بتقدير «الباء» عطف على قوله: «باخطارها» و«يدلّ» بصيغة المجهول أو المعلوم وفاعله «التّعريف» والضمير فى قوله: «به» لكلمة «ما» وفى قوله: «عليها» للمبادى وتعلّقه بقوله «يدُلّ» وقوله: «من الألفاظ» بيان لكلمة «ما» فالمعنى وإن لم يكن التّعريف الّذى يقصد بتفهيم لفظ يدلّ بهذا اللّفظ أو يدلّ التّعريف به على المبادى أى يقصد بهذا النّحو ولأجله مراد الإفادة علم غير حاصل. ويمكن أن يكون قوله «باخطارها» حالا من التّعريف بل من ضميره المستتر فى «يحاول» ومتعلّقه متلبّس ونحوه كما فى قوله تعالى: «ومَنْ يُرِدْ فيه بإلحادٍ بظُلمٍ» أى ومن يرد مرادا متلبّسا بإلحاد متلبّسا بظلم فالمعنى وإن لم يكن التّعريف الّذى يقصد حال كونه متلبّسا بإخطار بالمبادى أو تفهيم مايدلّ الخ وتلبّس التّعريف به عبارة عن تحقّقه فى ضمنه. ويمكن أن يكون «يحاول» بصيغة المعلوم فاعله «التّعريف» ومفعوله «محاولا» وحينئذ يكون خبر لم يكن قولـه: «لإفادة علم» والمعنى ظاهر. وفى بعض النّسخ «تفهم» بصيغة الفعل وعلى هذا يكون معطوفا على قوله: «يُحاول»

وفاعله « التّعریف » ومفعوله لفظة « ما » والمعنی ظاهر **بَلْ مُنَبِّهاً** معطوف علی قوله : « محاولا » « **علیٰ تَفْهِیمِ مَا یُرِیدُهُ الْقَائِلُ وَیَذْهَبُ إِلَیهِ . وَرُبَّمَا کَانَ ذٰلِکَ** أی التّفهیم **بِأَشیاءَ هِیَ فِی أَنْفُسِهَا أَخْفیٰ مِنَ الْمُرَادِ تَعْرِیفُهُ** أی من الشّیء الّذی یراد تعریفها **لَکِنَّهَا** أی الاشیاء المعرّفة **لِعِلَّةٍ مَا** کأعرفیّتها عند قوم للمتداول أو عدم منازعة الخصم فیها **أَوْعِبَارَةٍ مَا** أی لأجل التّلفّظ والتّعبیر **صَارَتْ أَعْرَفَ** والظّاهر انّ الأشیاء تعمّ المعانی والألفاظ ولایختصّ بالألفاظ إذ قوله : «عبارة ما» إنّما یصحّ فی المعانی و إن صحّ قوله : « لعلّة ما » فیهما إذ محصّل الکلام انّ تعریف ماهوالبدیهیّ من لفظ أومعنی ینبغی أن یکون بماهو أوضح من المعرّف وإن کانت الأوضحیّة لعارض أعمّ من اللّفظی أوالمعنوی کما ذکر وهو المراد بقوله: « لعلّة ما » أو لفظی فقط وهذا یتصوّر بأن یکون کلّ من المعرف والأشیاء المعرّفة له معنی بدیهیّا و کان لفظها أظهر دلالة علی نفسها أوعلی المعرّف من دلالة نفسه علیه، ولوخصّت الأشیاء بالألفاظ لم یمکن تصحیح عبارة ما إلّا بتکلّف بان یقال المراد من هذه الألفاظ لاجل التّعبیر أی فی الدلالة علی ما صنع له اللّفظ المعرّف والتّعبیر عنه أظهر من نفسه **کَذٰلِکَ فِی التَّصَوُّرَاتِ أَشْیَاءُ هِیَ مَبَادٍ لِلتَّصَوُّرِ وَهِیَ مُتَصَوَّرَةٌ لِذَاتِهَا** ، **وَإِذَا أُرِیدَ أَنْ یَدُلَّ عَلَیْهَا لَمْ یَکُنْ ذٰلِکَ بِالْحَقِیقَةِ تعریفاً لِمَجْهُولٍ بَلْ تَنْبِیهاً وَإِخْطَاراً بِالْبَالِ بِاسْمٍ** مرادف للمعروف **أَوْ بِعَلَامَةٍ** أی خاصّة له . ویمکن أن یکون عطف تفسیر للأسم **رُبَّمَا کَانَتْ** أی کلّ واحد من الإسم والعلامة علی التغایر ، والتّأنیث للتغلیب أوالعلامة علی الإتّحاد **فِی نَفْسِهَا أَخْفیٰ مِنْهُ** ، أی من المبدء الّذی هو المعرّف **لَکِنَّهَا** أی هذه العلامة **لِعِلَّةٍ مَا وَحَالَةٍ مَا یَکُونُ أَظْهَرَ دَلَالَةً** لوکان العلامة مرادفة للاسم والعطف للتّفسیر حتی یختصّ المعرّف باللّفظ کان حالة ما أیضا تفسیرالعلّة ما وکان المراد منها حال اللّفظ من الأعرفیّة وعدم منازعة الخصم ویکون المراد انّ الإسم المعرف بهذه الحالة یکون أظهر دلالة علی معنی اللّفظ المعرّف من نفسه ولوجعلت «العلامة» بمعنی الخاصّة المغایرة للاسم وکان المراد انّها

أظهر دلالة على معنى المراد تعريفه يمكن حملها أيضا على المعنى . **فَإذَا اسْتُعْمِلَتْ تِلْكَ الْعَلَامَةُ نُبِّهَتِ النَّفْسُ علىٰ إخطَارِ ذلِكَ الْمَعْنىٰ بِالبَالِ مِن حَيْثُ أنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ مِنَ اللَّفْظِ لا غَيْرُهُ مِنْ غَيْرِ أنْ يَكُونَ الْعَلَامَةُ بِالْحَقِيقَةِ مُعَلِّمَةً إيّاهُ** ومحصّلة له

وأعلم انّه وقع النّزاع فى أنّ التّعريف اللّفظى من المطالب التّصوريّة ليكون المطلوب إخطار المعنى بالبال وإحضاره لاحصوله إذ المفروض حصوله بدونه وإلّالم يكن تعريفا لفظيّاً، أومن المطالب التّصديقيّة ليكون الغرض منه التّصديق بوضع اللّفظ لمعناه. وقول الشّيخ «إخطار ذلك المعنى بالبال» يدلّ على اختياره الأوّل وهوالحقّ، لأنّا اذا لم نعلم معنى الغضنفر وقيل «قتل غضنفر» فسئلنا عنه فلا ريب فى أنّ غرضنا تصوّر ما قتل دون حصول التّصديق بأنّ هذا اللّفظ لأىّ شىء وضع لأنّه غرض لغوىّ يحصل من صناعة اللغة، والإيراد عليه بأنّ المعنى قد يكون مخطرا بالبال وحاضرالديه ومع ذلك يفتقر إلى التّعريف اللّفظى ، فلوكان الغرض منه الإخطاردون التّصديق لزم منه حينئذ تحصيل الحاصل مدفوع بأنّ الغرض منه الإخطار من حيث انّه المراد من اللّفظ لامطلقا ليلزم ماذكر، ولاشكّ انّه قبل التعريف ليس إخطاره بهذه الحيثيّة. وقد أشارالشّيخ إلى هذا الدّفع بقوله: «من حيث أنّه هوالمراد» وهذا الخلاف والإختيار يجرى فيما يأتى من أقسام التّعريفات البديهيّة المشابهة للّفظىّ الحقيقىّ .

ثمّ فى المقام سؤال، حاصله طلب الفائدة فى تعريف البديهىّ أوالتنبيه عليه وجوازه بالأخفى المفتقر إلى أحدهما .

والجواب انّ التّعريفات البديهيّة يتصوّر على وجوه :

الأوّل ، أن لايعرف معنى لفظ فيفسّر بأجلىٰ منه مطلقا أوعند المخاطب ، وهذا هوالتّعريف اللّفظىّ المصطلح عند اللّغويين ، وحاصله التّصديق بوضع لفظ لمعنى أو تصوّر معنى على أنّه المراد من اللّفظ كما هوالمختار، وعلى هذا فالفائدة ظاهرة و يكون المفسّرأخصّ فى نفسه غيرضائر لعدم لزوم دور .

الثّانى ، أن ينبّه النّفس على ماذهلت عنه من تصوّر أوتصديق بديهىّ بما يوجب التفاتها إليه وإن كان بالأخفى كأن يذهل عن تصوّر الفرس أو التّصديق بتساوى الأشياء المساوية لشىء واحد فينبّه عليه بما يرفع ذهولها وان كان بالأخفى ، وهذا مع تضمّنه الفائدة لافساد فيه ، وإلى هذا أشار بعضهم إلى الجواب عن السّؤال المذكور بقوله : « إنّ المبادى الأول تصوّرية أو تصديقية » وان كان حصول العلم بها سببا لحصول العلم بما يتوقّف عليها لكن قد يصير التفات النّفس إلى ما يتوقّف عليها وتذكّره سببا للإلتفات إليها وتذكّرها ولا دور .

الثّالث ، أن يعرّف الأجلىٰ فى الواقع بالأخفىٰ فيه لتعاكس حالهما فى عرف المخاطبين وتضمّنه للفائدة كعدم فساد فيه ظاهراً .

الرّابع ، انّ شيئين قد يتعاكسان فى الظهور والخفاء من جهتين وحينئذ تصحّ تعريف كلّ منهما بالآخر ، وهذا إنّما يصحّح التّعريف بالأخفىٰ دون الإحتياج الى تعريف البديهىّ وبيان الباعث عليه .

الخامس ، أن يعلم عدّة معان بألفاظها وعلم ثبوت حكم أوصفة لواحد منها ولم يعرف بعينه فيجوز أن يميّز بذكر اسمه . فإذا علم أنواع المركّب بحقايقها وأسمائها ، وعلم وقوع البحث عن أحدها فى المنطق ولم يعرف بعينه ، أو علم الحيوان والفرس والإنسان كذلك ، وعلم ثبوت الجنسيّة لواحد منها ولم يعرف بعينه فيصحّ أن يعرف المبحوث عنه بأنّه الخبر وبالجنس بأنّه الحيوان لتضمّنه الفائدة وعدم لزوم الدّور لعدم توقّف معرفة الخبر على العلم بالبحث عنه والحيوان على العلم بجنسيّته .

السّادس ، أن يعلم موضوعيّة لفظ لاحد المعانى المتعقّلة ولم يعرف بعينه فيصحّ تعيينه بما هو أخفى منه أوموقوف عليه ، إذ المعرف تعيين المعنى الموضوع له من بين المعانى المعقولة دون نفس المعنى ليلزم الدّور أو التّعريف بالأخفىٰ ، فإذا تعقّلنا عدّة معان منها معنى الحيوان أى علم موضوعيّة لفظ لواحد ولم يعرف تعيينه فيصحّ تعيينه من بينها بأنّه جنس الإنسان ، فهذه الخاصّة عيّنت معناه ولادور فيه من حيث توقّف معرفة الإنسان عليه إذا المعلوم بها

تعيين معنى الحيوان دون نفسه وفرقه عن اللّفظى الحقيقى انّ المقصود فيه بالذّات معرفة اللّفظ وهنا تعيين المعنى بالقياس إليه . والتّوضيح انّ هذا الوجه كاللّفظى لايعرف فيه معنى اللّفظ بعينه إلّا انّه يشترط فيه العلم بكونه أحد المعانى المعقولة والمطلوب فيه مجرّد التّعيين فكأنه معلوم من وجه دون وجه ، وهذا الشّرط غير معتبر فى اللّفظى فهو يعم ذلك ، وما كان فيه المعنى مجهولا مطلقا فاستلزام التّعريف بهذا الوجه للّفظى كلّى والعكس جزئىّ ، ولو خصّ اللّفظى بما لم يعلم المعنى فيه بوجه كان بينهما مباينة ، واذا عرفت ذلك تعلم انّ حمل كلام الشيّخ هنا على الاربعة الأول كلّا أو بعضا ممكن وجعل «علّة ما» إشارة إلى الأوّل «عبارة ما» إلى ماعداه كلّا أو بعضا غير بعيد والقول بالعكس غير سديد لما تقدّم فى تفسيرهما ، وحمل كلامه على الأخيرين بعيد إذ القول بأنّ هنا معانى معقولة بعلم موضوعيّة الوجود أو ثبوت حكم لأحدها ولايعلم بعينه فَتُبَيِّنُهُ عليه بخاصة تعيّنه كما ترى .

هذا ثمّ انّ المحقق فى شرحه للاشارات اعتذر عن تعريف الخبر بالصّدق والكذب بـ«انّ الحقّ انّهما من الأعراض الذّاتيّة للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمىّ أورد تفسير اللإسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التركيبات فلا دور ، لأنّ الشّىء الواضح بحسب ماهيته ربّما يكون ملتبسا فى بعض المواضع بغيره ويكون مايشتمل عليه من الأعراض الذّاتيّة الغنيّة عن التّعريف أوغيرها مما يجرى مجراها عاريا عن الإلتباس فإيراده فى الإشارة إلى تعيين ذلك الشّىء ممّا يتخلّص ويتجرّد به عن الإلتباس وإنّما يكون دورا لو كانت تلك الأعراض أيضا مفتقرة إلى البيان بذلك الشّىء وهنا إنّما يحتاج إلى تعيين صنف واحد من أصناف التّركيبات فيه اشتباه لأنّه لم يتعيّن بعد وليس فى الصّدق والكذب اشتباه فيمكننا أن نقول انّا نعنى بالتّركيب الخبرى التّركيب الّذى يشتمل حدّ الصّدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان يمكننا أن نقول إنّا نعنى به ما يقع فى تعريف الإنسان موقع الجنس ولايكون دورا» انتهى .

والحقّ رجوعه إلى الوجه الأخير إذ حاصله انّ هنا تركيبات معقولة يعلم موضوعيّة الخبر لأحدها من دون علم بتعيّنه ، فإذا قلنا انّه مايحتمل الصّدق والكذب يرتفع الإلتباس ويتعيّن المراد ، نعم يرد عليه أمران :

أحدهما انّ قوله: «الغنيّة عن التّعريف» على هذا الوجه لاوجه له إذ عليه لاضير فی نظريّة الأعراض الذّاتيّة الرّافعة للإلتباس، كيف ومع بداهتها أیّ حاجة إلى الإعتذار عن تعريف المعروض بها وإن كان نظريّا إذ كلّ نظریّ له عارض بديهیّ يصحّ تعريفه به، وكلام **المحقق** فی الإعتذار عن تعريف المعروض البديهیّ مع حصول الإلتباس فيه فی بعض المواضع، وظاهر انّ تعريفه بما يرفعه من عوارضه لايوجب فساد الدّور وغيره وإن كان نظريّا. و أيضا قوله: «ما يشتمل عليه» كتصريحه آخرا بأنّ حدّ الصّدق والكذب مشتمل على الخبر لايلائم القول المذكور إذ الأعراض الذّاتيّة إذا اشتملت على المعروض توقّف معرفتها عليه فلم يكن غنيّة عن التّعريف، ولو حمل الغناء عن التّعريف على عدم حصول الإلتباس فيه كما فی المعروض اندفع الايرادان: أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثّانی فلانّ توقّف معرفتها على معرفته لاينافی الغنا بالمعنى المذكور والمطلوب هنا ذكر ما يرفع الإلتباس فالعارض لو رفعه لم يقدح توقّف معرفته بحسب ماهيّته على المعروض، ويمكن دفع الثّانی أيضا بأنّ مراده بالعرض الذّاتیّ هنا ليس هو الصّدق والكذب بل مجموع ما يذكر فی تعريف الخبر أعنی كونه مما يشتمل حدّ الصّدق والكذب عليه لأنّه أيضاً عرض ذاتیّ له وهو غنیّ عن التّعريف.

لايقال: الخبر مذكور فيه أيضا لأنّ الذّكر بهذا العنوان لايوجب معرفته قبل ذلك.

وثانيهما، انّ قوله: «وإنّما يكون دورالوكانت» الخ لاوجه له، إذ محلّ الإشكال توقّف معرفة الصّدق والكذب على معرفة الخبر مع أخذهما فی حدّه والإعتذار لذلك، فلو لم يفتقر إليه كان الجواب ذلك من دون حاجة إلى عذر آخر، فكلامه لايخلو عن اضطراب وان كان مطلوبه هو الوجه الأخير.

ثمّ بعضهم أورد عليه بأنّ المعرّف يجب أن يكون قبل التّعريف معلوما بوجه لايشاركه غيره فاين الاشتباه؟

وفيه انّ المراد انّ مايراد تعريفه وتميزه من بين المعانی معلوم بوجه لايشاركه غيره

فى الواقع لكنّه مشتبه عندنا إذ ما يبحث عنه فى المنطق من أنواع التّراكيب وما هو الجنس من بين المعانى المعقولة منحصر واقعا بالخبر والحيوان لكنّا لانعرفه بعينه، ولو أراد المورد أنّ المعرّف يجب أن يكون فى نظرنا معلوما بوجه لايشاركه غيره ففساده ظاهر، على أنّ لزوم كون المعرّف معلوما بوجه مختصّ إنّما هو فى التّعريف الحقيقىّ دون ما أراده **المحقق**.

ثمّ **صاحب المحاكمات** بعد التعبير عمّا ذكره **المحقق** بعبارة أخرى قال : والحاصل انّ معنى الخبر له اعتباران : الأوّل من حيث هو هو، والثّانى من حيث أنّه مدلول الخبر، فبالإعتبار الأوّل معرفة الصّدق والكذب يتوقّف على معرفته، وبالثّانى على العكس فلا دور. وهذا كما إذا تعقّلنا عدّة معان منها الحيوان وأردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعانى فنقول ذلك الّذى هو الجنس للإنسان فهذه الخاصّة عينت معناه، ولايقال انّه تعريف دورىّ من حيث أنّ معرفة الإنسان موقوفة عليه، وهذا التّقرير كما ترى صريح فى الوجه الأخير، وفى جملة كلام **المحقق** عليه لما عرفت من انّ هذا الوجه من جهة يشابه اللّفظىّ ومن جهة يخالفه، فأوّل كلامه ناظر إلى الأولىٰ وآخره إلى الثّانية، وعلى هذا يندفع ما أورد عليه أوّلا بأنّ المعرّف حينئذ يكون حقيقة هو اللّفظ دون المعنى فلا يكون التّعريف حدّا له ولا رسما بل تصويرا لأنّ اللّفظ موضوع لأىّ معنى من المعانى المعلومة ولو كان هذا مراد **المحقق** لما أطنب، وكفاه أن يقول انّه تعريف لفظى مع انّه فى كلامه تصريحات بأنّ المراد تعريف المعنى دون اللّفظ. وثانيا بمنع توقّف معنى الخبر بثانى الإعتبارين علىٰ معرفة الصّدق والكذب بل فى التّوقّف الأوّل ايضا مناقشة، وثالثا بعدم تطابق مثاله وتمثيله لتعريف اللّفظ كما لايخفىٰ.

أمّا اندفاع الأوّل فلما عرفت من أنّ ماذكره المحال هو الوجه الأخير ولمشاركته اللّفظى من جهة أشار اليها أوّلا ثمّ إلى الجهة المغايرة.

وأمّا الثّانى، فلانّ عرضه انّه على ما هو المفروض والمتعارف عند **الجماعة** من، تعريف الخبر بالصّدق والكذب وتعريفهما به بكون التّوقّف بهذا النّحو لئلا يلزم الدّور، وهذا لاينافى جواز تعريف كلّ منهما بنحو آخر أو بداهته.

وقيل : يمكن أن يكون مراده من توقّفه عليهما حصول معرفته من معرفتهما ، ولاريب فى أنّ معرفتهما يستلزم معرفته وإن لم يتوقّف عليه ، إذا التّوقّف بحسب الفرض يعنى لوفرض توقّفه عليهما بالعكس يكون بهذا النّحو والعرض كاف فى مقصوده وهو كما ترى .

وأمّا الثّالث ، فلماذكرناه من أنّ ماذكره **المحقق** يشابه الّلفظى من وجه ويخالفه من وجه آخر ، فالمطابقة بين المثال والممثّل حاصلة .

ثمّ الظّاهر انّ **المحقق** لم يجعل تعريف الخبر بالصّدق والكذب من قبيل الّلفظىّ الحقيقىّ إذكون معناه أحد التّركيبات المعقولة معلوم وإنّما المجهول تعيّنه ، وهذه المعلوميّة غير معتبرة فى الّلفظى . وقيل الوجه فى ذلك انّ ظاهر لفظ الخبر معناه معلوم . وفيه أنّه على كون الّلفظى أعمّ مطلقا من هذا الوجه يلزم من ارتفاع الّلفظى ارتفاع هذا الوجه أيضا ، فمعلوميّة المعنى بعينه ينفى الحاجة إليهما ولابعينه يثبت صحة كلّ منهما ، نعم على المباينة يمكن تحقّق الثّانى بدون الأوّل ، وربّما علّل أيضا بأخذ هذا الّلفظ فى تعريف الصّدق والكذب إذ يقولون : « الصّدق مطابقة الخبر للواقع » فلا يصحّ إذن جعل تعريفه بهما تعريفا لفظيّا له . وفيه انّ هذا الأخذ غير قادح فى التّعريف الّلفظىّ كما هو المتعارف **الّلغويين** من تفسير كلّ من المترادفين بالآخر على أنّه لولم يكن من الّلفظى لم يكن من هذا الوجه أيضا على أحد الإحتمالين فى التّفرقة بينهما .

هذا وقيل فى توجيه تعريف الخبر بالصّدق والكذب انّ معرفتهما وإن توقّف على معرفة الخبر ولم يصحّ تعريفه بهما لكن ليس المرادهنا تعريفه اذ ماهيّته وهوالنوع الخاصّ من هذا التركيب بديهيّة لكن وقع هنا اشتباه فى تعيين ما يبحث عنه **المنطقيّون** من التّراكيب فننبّه عليه بأنّه النّوع الّذى يشتمل تعريف الصّدق والكذب عليه ، أو انّه النّوع الّذى يتّصف بالصّدق والكذب ونحوهما وعلى هذا لادور أصلا كما إذاعرفنا معنى الحيوان بالبديهيّة أو النّظر وعرفنا الإنسان بأنّه حيوان ناطق وعرفنا الفرس أيضا وعلمنا جنسيّة أحد من الحيوان والفرس للآخر من دون تعيين . فإذا قيل إشارة إلى الحيوان

انّ الجنس هو الّذى عرّف الإنسان به لم يكن فيه فساد إذ لم يعرف الحيوان بالإنسان الّذى يتوقّف معرفته حتّى يلزم الدّور . ولايخفى انّ فى الصّورتين ماعرّف الشّىء بعرضه الذّاتى إذ المعرِّف أعنى الواقع فى تعريف الصّدق والكذب أوالمتّصف بهما عرض ذاتى لنوع الخبر ، وكذا الواقع فى تعريف الإنسان عرض ذاتىّ للحيوان وليس المقصود تعريفهما بل تمييزهما وتعريف ما يبحث عنه فى المنطق وما هوبمنزلة الجنس. وأيضا على هذا ليس التّعريف هو اللّفظى المصطلح إذلا لفظ يفتقر إلى التّعريف وإن شاركه فى الإشارة إلى معنى حاصل فى الذّهن وتمييزه من بين سائر المعانى الحاصلة فيه لاان يحصل بسببه أمرغير حاصل ، فالغرض فى اللّفظى إمّا التّصديق بموضوعيّة اللّفظ لمعنى أوتصوّر المعنى وإخطاره بالبال على أنّه مراد من اللّفظ ، وفى هذا الوجه إمّا التّصديق بأنّ مايبحث عنه فى المنطق هذا وإنّ الجنس هذا أوتصور المعنيين من حيث البحث والجنسيّة .

و حاصل هذا التّوجيه انّا نعلم معنى الخبر وماهيّته ونعلم وضعه لمعناه من دون التباس بغيره من التّراكيب المعقولة ، وإنّما الإلتباس فيما يبحث عنه المنطقيون منها فننبّه عليه بأنّه النّوع الّذى يشتمل تعريف الصّدق والكذب عليه كما إذا عرفنا معنى الحيوان والفرس والإنسان وعلمنا وضع كلّ منهما لمعناه المعروف وقطعنا بجنسيّة أحد الأوّلين للآخر وحصل الإشتباه فى تعيّنه فإذا قيل إشارة إلى الحيوان الجنس ما يعرف الإنسان به زال الإشتباه .

وأنت تعلم أنّ هذا هوالوجه الخامس لتصحيح تعريف البديهىّ وقد عرفت انه يكفى لإزالة الإشتباه حينئذ ذكر الإسم والتّصريح بأنّ مايبحث عنه المنطقيّون خبر وما هوالجنس حيوان إذ الفرض حصول العلم بمعنيهما ووضعهما لهما ، فالاشتباه فى ثبوت صفة أوحالة لهما أولغيرهما يزول بمجرّد حملهما عليها أو بالعكس ، ولاحاجة إلى ذكر انّ الخبر هوالواقع فى تعريف الصّدق والكذب والجنس هوالواقع فى تعريف الإنسان إذ الاحتياج إلى ايراد الخاصّة أولفظ آخر إنّما إذا حصل التباس فى معنى اللّفظ وموضوعيّته له فى الجملة وأمّا إذا اعرف ذلك فلاحاجة اليه ، والإلتباس بينه و بين لفظ آخر فى الإتّصاف بحكم

أو وصف يزول بمجرّد الإشارة إلى هذا اللّفظ ولا يفتقر إلى إيراد شيء آخر كما تقدّم فى الوجه المذكور .

فان قيل : غرض هذا القائل انّه مع عدم تعيّن الخبر والحيوان من بين التّراكيب والمعانى المعقولة وقع الإلتباس من طريق آخر أيضا أعنى الاتّصاف بالبحث والجنسيّة .

قلنا : هذا مع خلوّه عن الفائدة لا يلائم كلامه أصلا لصراحته فى معلوميّة معنى الخبر والحيوان بعينه وحصول الإشتباه فى ثبوت البحث والجنسيّة لهما أو لغيرهما من التّراكيب والمعانى المعقولة ، وربّما ظهر من كلامه حمل ما ذكره المحقّق والمحاكم عليه ، وانّ الوجه الأخير الّذى ذكرناه وحملنا كلامهما عليه هو التّعريف اللّفظى . و أنت تعلم انّ ظهور كلامهما فى الوجه الأخير دون ما ذكره ممّا لا ريب فيه .

فإن قيل : مراده انّ رفع الإلتباس كما يمكن بذكر الإسم يمكن بذكر الخاصّة أيضا من دون لزوم الدّور .

قلنا : مع إمكان الرّفع بالأوّل أىُّ باعث للإنتقال إلى الثّانى مع ما فيه من الإطالة ، وقد ظهر مما ذكران ّما ذَكَرَهُ المحقّق والمحاكم محمول عندنا على السّادس وعند هذا القائل على الخامس ، ولا كلام فى عدم جواز حمله على وجه آخر من الوجوه المذكورة و إن امكن إجراء الجميع فى تعريف الخبر بالصّدق والكذب مثلا لو أجرى فيه الرّابع نقول جرت عادة النّاس أن يقولو افى بعض الأقوال لقائله انّك صدقت أو كذبت ولا يقولون ذلك فى جميع الأقوال ، وعلى هذا لو عرف الخبر بأنّه الّذى جرت عادة النّاس الخ ، لم يكن ذلك فى الحقيقة تعريفا للخبر بالصّدق والكذب بل بما جرت العادة باستعمال اللّفظين فيه ، وبهذا الإعتبار يتصحّح أعرفيّة اللّفظين و إن كان الخبر أعرف منهما بوجه آخر يصحّح تعريفهما به .

ثمّ الشّيخ لمّا فرغ عن بيان بطلان الثّانى أعنى عدم مفهوم بديهىّ التّصور بالمقايسة على التّصديق أشار إلى بطلانه من طريق لزوم الدّور والتّسلسل فقال : **وَلَوْ كَانَ كُلُّ تَصَوُّرٍ يَحْتَاجُ إِلىٰ أَنْ يَسْبِقَهُ تَصَوُّرٌ قَبْلَهُ** لنظريّته **لَذَهَبَ الأَمْرُ فِي**

ذٰلِكَ إلىٰ غَيْرِ النِّهَايَةِ أَوْ لَدَارَ ثمّ بيّن الملازمة المذكورة بقوله : **وَأَولَىٰ بِأَنْ يَكُونَ مُتَصَوَّرَةً لِأَنْفُسِهَا الأَشْيَاءَ العَامَّةَ لِلأُمُورِ كُلِّهَا كَالمَوْجُودِ وَالشَّيءِ وَالوَاحِدِ وَغَيْرِهِ .**

واعلم انّ بداهة الوجود لمّا كانت بديهيّة اكتفى بهذا البيان التنبيهيّ فلا مجال للمناقشة عليه ، على أنّه يمكن جعله برهانيا بأن يقال لما وجب انتهاء سلسلة الإكتساب إلى شيء أولىّ التّصوّر وجب كونه أعرف الأشياء وأبسطها وأعمّها إذ لوكان من الأمور الخاصة لم يجز كونه معرّفا للأمور العامّة لإشتراط المساواة فى التّعريف وليس فى الأشياء شيء أعمّ من الوجود ومثله فهو أوّلىّ التّصوّر .

فإن قيل : اللّازم ممّا ذكرت وجود بديهىّ فى الأمور العامّة ليمكن كسبها إذ نظريّة كلّها يوجب استحالته نظرا إلى أنّ الأمور الخاصّة لايصلح لتعريفها ولايلزم كون هذا البديهىّ أعمّ الأشياء وأبسطها كالوجود ومثله .

قلنا : لوفرض النّظريّات بأسرها سلسلة واحدة لابدّ من انتهائها إلى أعرف الأشياء وأعمّها وهوظاهر ، ولاشيء أعمّ وأبسط من الوجود والشيء ومثلهما ، فمنع كون هذا العام هوالوجود مكابرة . وذكر بعضهم مواخذة على الشيخ انّ اللّازم على الحكيم فى هذا المقام أن لايكتفى بهذا القدر بل يبين بداهة الوجود وامتناع تعريفه وكونه أوّل الأوائل فى التّصوّر ، وهذه الثلاثة وإن كانت متقاربة إلّا انها متغايرة ، وأنت تعلم انه مع بداهة البداهة لاحاجة إلى الدّلالة وكونه أوّل الأوائل أيضا فى حدّ البداهة فلايفتقر إليها ، وبذلك يظهر امتناع تعريفه فهو أيضا مستغن عن الدّليل على انه قد ثبت الأوّلان من الدّليل المذكور لأنّ منتهى سلسلة النّظريّات إذا كان أعمّ الأشياء وأبسطها كالوجود كان بديهيّا وأوّل الأوائل فى التّصوّر ، ويتفرّع على ذلك استحالة تعريفه وهوظاهر .

ثمّ القائل المذكور بيّن الأوّل بوجهين :

أحدهما ، ان العلم بعدم خلوّ الأمر عن الإثبات والنّفى أى الوجود والعدم علم بديهىّ ، والتّصديق مسبوق بالتّصوّر ، فهذا العلم مسبوق بتصوّر الوجود والعدم والسّابق فى التّصوّر

على الأوّلى أوْلى بالأوّليّة ، فالوجود أوّلى .

وثانيهما ، انّ علم النّفس بوجودها أوّلى والمقيّد يتضمّن المطلق فعلمها بالوجود المطلق سابق على العلم بوجودها والسّابق على الأوّلى أوْلى بالأوّليّة ، والظّاهران بداهة الوجود أجلى من مقدّمات هذين الدّليلين وساير ما ذكروه من الأدلّة فى هذا المطلوب ، فانّ الوجدان يحكم بأنّ بداهة تصوّر النّفى والإثبات أجلى من التّصديق بأنّهما لايجتمعان ولايرتفعان ، وكذا الحال فى ساير المقدّمات ، فلا حاجة لإثباته إلى التّمسّك بها .

ثمّ بيّن الثّانى بأنّه لوامكن تعريفه فالمعرّف إمّا نفسه فليزم معلوميّته قبل معلوميّته و هوباطل أو أمر خارج لازم فيلزم تعريف المطلق بالمقيّد بل الوجود بالوجود إذ ما لم يعرّف وجود هذا الّلازم واتّصاف الوجود به لم يكن معرّفا ، والإتّصاف ضرب من الوجود لأنّه وجود الوصف للموصوف فيلزم ما ذكر ، أوجزء داخل فيكون له أجزاء فإن كانت كلاّ اوبعضا وجودات كان الوجود الواحد وجودان والفرد جزء الطّبيعة والشّىء محتاجا الى مثله بل نفسه فى الخارج والتّعقّل و إلّا فعند اجتماعها إمّا يحدث صفة الوجود لها أولا فعلى الثّانى يكون الوجود عبارة عن الأمور العدميّة وهوباطل ، وعلى الأوّل فمع عدم تعقّل حصول الوجود من العدميّات نقول صفة الوجود إمّا يحصل من هذا المجموع فيكون فاعلا لها أوله فيكون قابلا لها ، والمقدّم على الشّىء بالفاعليّة أوالقابليّة خارج عن حقيقته فلايكون هذه الأجزاء ذاتيّة للوجود، فيكون التّعريف بالذّاتى تعريفا بالخارجىّ هذا خلف .

وأورد عليه أوّلا بمنع قوله : « ما لم يعرف وجود هذا الّلازم » الخ إذ معرفة الإتّصاف فى الترسيم غيرلازم بل يكفى حصوله فى الواقع ، ولو سلّم فالاتّصاف وجود بالاشتراك الّلفظى ، ولوسلّم المعنوى فلعلّه نوع مباين للوجود بنفسه حتّى يكون الوجود المطلق بالنّسبة إليهما كالحيوان بالقياس إلى الإنسان والفرس ، ولاضير فى تعريف الوجود النّفسى بالرّابطى المبـاين له لابأن يكون نفس المباين معرّفا له حتّى لايجوز بل يكون المعرّف مأخوذا منه ، ولوفرض كون المعرّف هو المطلق الشّامل لهما فغاية الأمر لزوم

تعريف الأعمّ بالأخصّ ولافساد فيه إلّا بالشّرطين المشهورين بينهم . وثانيا انّ المراد بقوله : « عند إجتماعها » الخ إمّا انّه عنده يحدث أمر هوالوجود أولا أو يحدث صفة الوجود لها أولا ، فعلى الأوّل نختار الأوّل ونقول الوجود الحادث هوالمجموع من حيث هو مجموع ولايلزم منه خلاف فرض وكون التّعريف بالذّاتى تعريفا بالخارجىّ ، وعلى الثّانى الثّانى ولا محذور فيه إذ لافساد فى كون ماهيّة الوجود عبارة عن أمور غيرمعروضة للوجود فان لم يلزم موجوديّته وكان أمرا اعتباريّا فلا اشكال وان كان ولابدّ أن يكون موجودا فنقول الوجود يعرض نفسه وأجزائه جميعا إذلا محذور فى عروض الشّىء لنفسه وجزئه كما قرّروه ، وحينئذ لايكون المعروض والقابل أعنى الأجزاء مغايرة للوجود حتى يكون تعريفه بها تعريفا بالخارجى» انتهى .

ولايخفى ما فى الإيرادين ، أمّا فى الأوّل فلأنّ تعريف الشّىء بما لم يعلم اتّصافه به غير معقول إذ صحّته يوجب صحّة تعريفه بكلّ خارج مباين واشتراط الإتّصاف فى الواقع غير مفيد إذ ما لم يعلم لم يمكن الحكم به وبدونه لافرق بين وجوده وعدمه . نعم ، كان اللّازم أن يجعل اللّازم فى التّعريف باللّازم توقّف تعريف الوجود على معرفته لاتعريفه به إذ المعرّف له هوالوصف من حيث اتّصافه به لانفس الإتّصاف الّذى هوضرب من الوجود . وما ذكره من احتمال اشتراك الوجود لفظا بين النّفسى والرّابطى أوكونهما لو عيّن متباينين يدفعه الوجدان مع أنّه لوصحّ كان المعرّف مباينا وكونه ما هو المأخوذ منه دون نفسه لاحاصل له على أنّ المعرّف هوالمطلق كما ذكره أخيرا والتّعريف بالإخصّ غيرصحيح على التّحقيق . وأمّا فى الثّانى فلأنّه يرد على ما اختاره أوّلا بأنّه لامعنى لحصول الوجود الّذى هوالتّحقق من اجتماع العدميات على أن يكون الوجود الحادث هونفس هذا المجموع من حيث هو مجموع إذ الأعدام بالإجتماع لايخرج عن حقيقتها و إن لم يلزم على صحّة هذا الفرض من تعريف الوجود بهذا المجموع تعريف الشّىء بالخارج المغاير ، وعلى ما اختاره ثانيا بأنّ جعل حقيقة الوجود عبارة عن أمور عدميّة مما يقطع بفساده الذّوق السّليم .

ثمّ ما ذكره بقوله : « فيقول الوجود يعرض نفسه » الخ كأنّه رجوع إلى اختيار الشقّ الأوّل بعد اختيار الثّانى ودفع محذوره بما ذكره من امكان عروض الوجود لنفسه ولأجزائه ، ولاريب فى أنّ ذلك وإن كان ممّا يذكر فى مقام المنع وأمثاله إلّا انّ التّحقيق خلافه . فالظاهر انّ هذا الدّليل وإن امكن إتمامه إلّا انّ بداهة تقدير تعريفه بعد القطع ببداهته وكونه أوّل الأوائل أظهر من مقدّماته .

ثمّ بيّن الثّالث بأنّ الوجود أعرف الأشياء فإنّ معرفتنا لكلّ شىء عبارة عن حصوله لنا وفى ضمنه مطلق الحصول فهو أقدم وأعرف من الحصول المقيّد . وردّ بمنع الأقدميّة إذ كون المعرفة عبارة عن الحصول الخاصّ لايستلزم علمنا به حتّى يقال ما فى ضمنه من المطلق أعرف وأقدم . فالمناط فيه أيضا ماتقدّم ، ولمّا أثبت المطلوب بالدّليل المذكور أراد أن يثبته عن طريق عدم امكان التّعريف بما لادور فيه أو بالأعرف فقال :

وَلِهَذَا أى ولكون تلك الأشياء العامّة بديهيّة متصوّرة لذاتها **لَيْسَ يُمْكِنُ أنْ يُبَيَّنَ شَىءٌ مِنْهَا بِبَيَانٍ لَادَوْرَ فِيهِ الْبَتَّةَ أوبِبَيَانِ شَىءٍ أعْرَفَ مِنْهَا** على سبيل منع الخلوّ إذ التّلازم قد يكون الأمرين معا كما ياتى . والضّابط فى عدم الإمكان انّ مايذكر فى تعريف شىء منها إمّا مرادف له أومساوأوأخصّ ، إذلاسبيل إلى التّعريف بالمباين لعدم جوازه وبالأعمّ لفقده ، وذكر المرادف يوجب الدّور والأخيرين للتّعريف بالمساوى أوالاخفى .

وقد ذكر الشيخ على التّمثيل تعريفين مشهورين فيما بينهم والزم من الأوّل ثانى المحذورين ومن الثّانى كليهما ولم يلزم الأوّل من الأوّل لما نذكره فقال : **وَلِذَلِكَ** أى لعدم الإمكان المذكور **مَنْ حَاوَلَ** أى أراد **أنْ يَقُولَ فِيهَا** أى فى الأشياء العامّة **شَيْئاً** من التّعريفات **وَقَعَ فِي اضْطِرَابٍ** .

قيل : انّ قوما لالتزامهم تحديد كلّ شىء حدّوا الوجود أيضا ، وقد علمت بطلان ذلك و وجوب انتهاء المبادى فى العلوم إلى الأوّليّات وعدم تعريف الشّىء بالأخفى والمساوى ، وعلمت بطلان تعريف الوجود على الوجه المطلق من حيث انّ كلّما يوصف

به الوجود يلزم كونه موجودا فى نفسه وموجودا للوجود ، فذلك تعريف للّشىء بما لا يعرف إلّا به ، فإنّ الموجود من حيث أنّه موجود لايعرّف إلّا بالوجود فكيف يعرّف به الوجود . وبعضهم عرّف الوجود بأنّه الّذى ينقسم إلى القديم والحادث وهما لايعرّفان إلّابالوجود مأخوذا مع اعتبار سبق عدم أولاسبقه. وأورد عليه بمنع وجود الوصف سواء سلّم وجود الموصوف أم لاوبمنع توقّف معرفة الوصف الموجود على معرفة الوجود إذ لزوم كون الوصف موجودا إمّا بنفسه أوللوجود لايستلزم أن يكون معرفته بعنوان كونه موجودا بل اللّازم معرفته فقط ، وبما أورد سابقا من المغايرة بين الوجود الرّابطى والنّفسى .

وأنت بعد الإحاطة بما ذكرناه سابقا تعلم ضعف هذه الإيرادات وعدم وقعها فلا حاجة إلى التّعرّض لها ثانيا **كَمَنْ يَقُولُ إنَّ مِنْ حَقِيقَةِ الْمَوجُود أنْ يَكُونَ فَاعِلاً أَوْ مُنْفَعِلاً وَهَذا** أى كون الموجود فاعلا او منفعلا **إنْ كَانَ وَلَا بُدَّ فَمِنْ اقْسَامِ الْمَوجُودِ** أى فهما من أقسامه **وَالْمَوجُودُ أعْرَفُ مِنَ الْفَاعِلِ وَالْمُنْفَعِلِ** حاصله إنّا لانسلّم كون الموجود فاعلا أو منفعلا لجواز خلوّه عنهما ، ولوسلّم فلاشكّ انّهما قسمان من الموجود وهوأعرف منهما إمّا بالبداهة أولانّ العامّ أعرف من الخاصّ أو لما ذكره بقوله **وَجُمْهُورُ النَّاسِ** حتّى العوام والصّبيان **يَتَصَوَّرُونَ حَقِيقَةَ الْمَوجُودِ وَلَا يَعْرِفُونَ البَتَّةَ انّه يَجِبُ أنْ يكُونَ فَاعِلاً أوْ مُنْفَعِلاً وَأنَا** مع ماكان له من الفطانة وجودة القريحة **إلىٰ هَذِهِ الْغَايَةِ لَمْ يَتَّضِحْ لِيْ ذلِكَ** أى كون الموجود فاعلا أومنفعلا **إلّا بِقِيَاسٍ** واحد **لَا غَيْرُ** أى لاباكثر من الواحد ولابالبديهة ، **فَكَيْفَ يَكُونُ حَالُ مَنْ يَرُومُ** أى يقصد **أنْ يُعَرِّفَ الشَّيءَ الظَّاهِرَ** يعنى الموجود **بِصِفَةٍ لَهُ** صفة للصّفة وقوله : **يَحتَاجُ إلىٰ بَيَانٍ** صفة بعد صفة اوجملة حالية **حَتَّى يُثْبِتَ وُجُودَهَا** أى وجود هذه الصفة **لَهُ** أى لهذا الشّىء الظاهر . وحاصله انّ من يخفى عليه الشّىء الظّاهر حتّى أراد أن يعرّفه بشىء خفىّ على الأزكياء فيكون هذا الخفىّ أخفىٰ من الظّاهر بالقياس إليه قطعا فتعريفه به تعريف بالأخفىٰ بالنّظر إليه جزما .

ثمّ ما ذکره من عدم اتّضاح کون الموجود فاعلا أومنفعلا إلّا بالقیاس ممّا ریب فیه إذکلّ أحد یعلم بالبدیهة انّه لایعلم بالبدیهة انّ الوجود یکون فاعلا أو منفعلا بل لابدّله من دلیل. وما أورد علیه بأنّا نعرف الفاعل والمنفعل من طریق الحسّ من غیر حاجة إلی قیاس، ففیه انّ کلام الشیخ فی کون الوجود فاعلا أومنفعلا وهذا لایدرک بالحسّ لافی أنّ مجرّد الفاعلیّة والمنفعلیّة لایدرک به حتّی یورد علیه بأنّ الفعل والإنفعال العرفیّین ممّا یدرکه الحسّ الّذی یدرک الموافاة. ومعرفة کلّ فاعل ومنفعل بهذا المعنی أی ما یقال فی العرف انّه یفعل کذا أوینفعل عن کذا والنّار یحرق والثّلج یبرد وغیرذلک یعمّ السّببیّة والمسببیّة الحقیقیّة الّتی تقدّمت فی الفصل الأوّل ممّا یدرکها الحسّ بل الحسّ یدرک الموافاة فقط.

وقد أجیب عن الإیراد المذکور بـ«أنّ الفاعلیّة لوکانت محسوسة لأدرکتها حاسّة وکانت أحد أجناس المحسوسات مع أنّ المدرك والجنس غیر معلومین. وقد ذکر الشّیخ فی الفصل الأوّل: «انّ الحسّ لایؤدّی إلّا إلی الموافاة ولیس إذا توافی شیئان وجب أن یکون أحدهما سبب الآخر فإذا لم یمکن إدراك مطلق السّبب أوالمسبّب بالحسّ فعدم ادراك الفاعل والمنفعل به أولیٰ، إذ العامّ من کلّ معنی أعرف من الخاصّ منه عند العقل والحسّ کما بیّنه الشّیخ فی أوائل الطبیعیّات» انتهی. ویمکن أن یناقش فیه بأنّ للمعرّف أن یقول مرادی بالفاعل والمنفعل هر العرفیّان والحسّ الّذی یدرك الموافاة یدرکهما. فالاولی فی الجواب ماذکرناه هذا. وکان القیاس الّذی أشار إلیه الشّیخ هوقولهم: «الموجود إمّا واجب أوممکن» و«الواجب فاعل» و«الممکن منفعل» فالموجود إمّا فاعل أو منفعل وهو قیاس اقترانیّ شرطیّ صغراه ظاهرة، ودلیل الکبریٰ انّ الواجب لابدّ أن ینتهی إلیه سلسلة الممکنات بأسرها دفعا للدّور والتّسلسل، وهذا إنّمایتحقّق بفاعلیّته ولولبعضها والممکن لمّا تساوی وجوده وعدمه بالنّظر إلی ذاته فیفتقر إلی فاعل یرجّح أحد طرفیه علی الآخر فیکون منفعلا، والقدح فی الکبری بجواز وجود واجب آخر غیرفاعل ولامنفعل مردود بابتناء الدّلیل علی التّوحید، وفی الصّغریٰ بجواز أن لایکون الموجود المطلق واجبا ولاممکنا

بل أمرا اعتباريّا مدفوع بافتقار الإعتبارىّ إلى العلّة وأقلّها ذهن المعتبر فيكون ممكنا منفعلا ، وعدم اطلاق الممكن عليه فى عرف المتأخرين غير ضائر . هذا وبعضهم ألزم من هذا التّعريف أوّل المحذورين أعنى الدّور أيضا إمّا لأنّ الفاعل هو الموجود المؤثّر والمنفعل هو الموجود المتأثّر فيتوقّف معرفتهما على معرفة الموجود ، فتعريفه بهما يوجب الدّور ، أو لانّ الكون المرادف للوجود مأخوذ فى التّعريف وكان الشيخ لم يتعرّض له لعدم دخول الموجود فى مفهومهما وإن لم يكونا إلّا موجودين وجواز أن لايؤخذ الكون فى التّعريف و يقال : «الموجود هو الفاعل أو المنفعل» ولو أخذ فهو كون رابطىّ أى كون الشّىء على صفة والمعرّف مطلق الكون ولا دور فى تعريف المطلق بالمقيّد إلّا إذا كان المطلق ذاتيّا والمقيّد متصوّرا بكنهه ، وكلاهما فى صورة النّزاع ممنوع ، وفيه تأمّل يعلم وجهه ممّا مرّ .

قيل : أخذ الشّىء أو الأمر أو غيرهما ممايرادف المعرّف فى تعريفهما لازم فالدّور وارد .

قلنا : المعرّف فى هذا التعريف هو الموجود وشىء ممّا ذكر لايرادفه وإن كان مساويا له ، وأخذ المساوى فى التّعريف لايوجب الدّور . وفى التعريف الثّانى لمّا كان المعرّف هو الشّىء لزم فيه الدّور أيضا ولذا ألزم فيه المحذورين معا كما أشار اليه بقوله : **وَكَذَلِكَ** أى مثل التّعريف الأوّل فى استلزامه لأحد المحذورين على سبيل منع الخلوّ **قَوْلُ مَنْ قَالَ إنَّ الشَّىءَ هُوَ الَّذِىْ يَصِحُ عَنْهُ الْخَبَرُ** وعلى هذا فالتّعريفان ليسا لمفهوم واحد فجعل كليهما للموجود كما هو المشهور غير جيّد ، وأشار إلى ثانى المحذورين بقوله : **فَإنْ «يَصِحُّ» أخْفىٰ مِنَ «الشَّىءِ» و«الْخَبَرُ» أخْفىٰ مِنَ «الشَّىءِ» فَكَيْفَ يَكُونُ هَذا تَعْرِيفاً لِلشَّىءِ .**

ثمّ أشار إلى أوّلهما أعنى لزوم الدّور وبيّنه بوجهين أحدهما ما ذكره بقوله : **وَإنَّمَا يُعَرَّفُ الصِّحَّةُ وَيُعَرِّفُ الْخَبَرُ بَعْدَ أنْ يُسْتَعْمَلَ فِى بَيَانِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إنَّهُ «شَىءٌ» أوْ إنَّهُ «أمْرٌ» أوْ إنَّهُ «مَا» أوْ إنَّهُ «الَّذِىْ» وَجَمِيعُ ذٰلِكَ كَالْمُرَادِفَاتِ لِاسْمِ الشَّىءِ** والتّشبيه لاعتبار معنى زايد فى بعض

هذه الأمور كالصّلة فى الموصولين **فَكَيْفَ يَصِحُّ أنْ يُعَرَّفَ الشَّىءُ تَعْرِيفاً حَقِيقِيّاً بِمَا** أى بأمر وهو الصّحة والخبر **لَا يُعَرَّفُ هٰذا الأمْرُ إلّا بِهِ** أى بالشّىء فيلزم الدّور لتوقّف الشّىء ومرادفاته على الصّحة والخبر المتوقّفين عليه . **نَعَمْ، رُبَّمَا كَانَ فِى ذٰلِكَ** أى فى تعريف الشّىء بما لا يعرف إلّا به **وَأمْثَالِهِ** ممّا يكون المعرّف فيه مرادفا للمعرّف أو اخفى منه **تَنْبِيهٌ مَّا** عليه لما تقدّم من أنّ المرادف للشّىء أو الأخفى منه قد يصير لعلّة ما أظهر منه فصحّ أن ينبّه به عليه .

ثمّ أشار إلى الوجه الآخر للزوم الدّور بقوله : **وَأمَّا بِالْحَقِيقَةِ فَإنَّكَ إذَا قُلْتَ إنَّ الشَّىءَ هُوَ الشَّىءُ الَّذِى يَصِحُّ عَنْهُ الْخَبَرُ تَكُونُ كَأنَّكَ قُلْتَ إنَّ الشَّىءَ هُوَ الَّذِى يَصِحُّ عَنْهُ الْخَبَرُ لأنَّ مَعْنَىٰ «ما» و «الَّذى» و « الشَّىء » مَعْنىً وَاحِدٌ فَتَكُونُ قَدْ أخَذْتَ الشَّىءَ فِى حَدِّ الشَّىءِ** وعلى هذا فيتوقّف الشّىء على مرادفه المتوقّف عليه ، فمبنى الأوّل على أنّ الشّىء وما يرادفه مأخوذ فى تعريف الصّحّة والخبر المأخوذين فى تعريفه ، ومبنى هذا الوجه على أنّ قولهم: « الشّىء هو ما يصحّ عنه الخبر » مستلزم لتعريف الشّىء بنفسه لأنّ « ما » و « الّذى » بمعنى الشّىء ولا يلتفت فيه إلى الصّحة والخبر . ولا يخفى انّ المرادف للشّىء إمّا يجعل كالشّىء بعينه و يؤخذ على أنّه هو من دون جعله واسطة ، أو يؤخذ واسطة مغايرة له بالإعتبار متّحدا معه فى الحقيقة ، ففى الوجه الأوّل يلزم توقّف الشّىء على نفسه بواسطة ، وعلى الثّانى بواسطة أو واسطتين وفى الثّانى على الأوّل يلزم توقّفه على نفسه بلا واسطة وعلى الثّانى بواسطة فالدّور فى الأوّل مضمر بواسطة أو واسطتين ، وفى الثّانى مصرّح أو مضمر بواسطة .

عَلَىٰ أنّا لَا نُنْكِرُ أنْ يَقَعَ بِهٰذَا أى بالتعريف بما يصحّ **أو بِمَا يُشْبِهُهُ مَعَ فَسَادِ مَأخَذِهِ** لكونه مأخوذا من المعرّف نفسه **تَنْبِيهٌ بِوَجْهٍ مَّا عَلَى الشَّىءِ** لما تقدّم من جواز صيرورة المرادف والأخفى أعرف لعلّة ما فيصحّ جعله تنبيها . ولا تظنّنّ أنّ هذا تكرار لما ذكره أوّلا بقوله : «ربما كان فى ذلك تنبيه» إذ الأوّل لصحّة التنبيه على الشّىء بالصّحة والخبر ودفع الدّور بالوجه الأوّل ، والثّانى لصحّة التّنبيه عليه بمرادفه .

ودفع الدّور بالوجه الثّانى، أو الأوّل لصحّة التنبيه على الصّحة والخبر بالشّىء وأمثاله، والثّانى لصحة التنبيه على الشىء بمرادفه .

فان قيل : ما معنى العلاوة فى المقام ؟

قلنا : لما ذكر عدم إمكان تعريف الأمور العامّة بما لافساد فيه كان مظنّة أن يقال : «فما تقول فيمن عرّفها بالتعريفين» فأجاب أوّلا بأنّه وقع فى اضطراب لفسادهما ، وثانيا بإمكان إرادته التّنبيه عليها . ونحن لاننكر ذلك فالعلاوة علاوة بالنّسبة إلى الجواب الأوّل .

هذا وقد أورد على الوجه الأوّل بأنّ الشّىء ليس ذاتيا لأفراده فيجوز أن يكون مثل الصّحّة والخبر بديهيّا أو مكتسبا بدون التوقّف علىٰ معرفة الشّى نظر إلى عرضيته لها .

وجوابا أن الكلام على فرض نظريّة حقيقة الشّىء ، والضرورة قاضية بأن مثل الصّحة والخبر أخفىٰ من الشّىء ، فلا يجوز حينئذ بداهتهما لاستحالة كون البديهىّ أخفىٰ من النّظرىّ .

وأيضا الكلام على تقدير كون التّعريف المذكور تحديدا له موصلا إلى كنهه فلابدّ فيه من أخذ جنسه وفصله ، فالجنس هو الذّاتىّ الأعمّ ، ولاشىء يكون من الشّىء أعمّ ، فما يوجد بدله إمّا مساوله أو أخصّ إذ لاسبيل إلى المباين ، فعلى الأوّل إمّا مرادف له أو فى حكم المرادف وعلى التّقديرين يحصل المطلوب ، وعلى الثّانى لايجوز بداهته لكونه حينئذ أخفىٰ من الشّىء نظرا إلى أخصيّته منه وامتناع كون البديهىّ أخفىٰ من النّظرىّ فهو نظرىّ مكتسب من جنس وفصل آخرين وهكذا إلى غير النّهاية .

وأيضا الظّاهر أن ليس للصّحة والخبر تعريف لايذكر فيه «ما» ومثلها ممّا يرادف الشّىء وهو مستلزم للدّور .

ثمّ قد أجيب عن الإيراد المذكور بثلاثة وجوه فاسدة :

الأوّل، انّ اعتبار معنى «ما» و«الّذى» هو معنى الشّىء ممّا لابدّ منه ولاشىء من التّعريف لصحة الخبر ليصحّ أن يتوهّم تصوير الصّحة بدون الشّىء مع انّه ليس بشىء .

وحاصله بعد توهّم انّ بناء الإيراد على أنّ التعريف للصّحة ولايلزم استعمال الشّىء فيه انّ التعريف ليس للصحّة بل للصحيح، وحينئذ لابدّ من أخذ الشّىء فى تعريفه لوجوب أخذ مافيه وهوبمعنى الشّىء، وهوتوهّم فاسد إذكلام المورد وارد فى المشتق أيضا إذ غرضه انّ الشّىء ليس من ذاتيّات هذه الأشياء حتّى يلزم أخذه فى تعريفاتها بل من عرضيّاتها فيجوز أن لايذكر فيها وليس مراده خصوص لفظ الشّىء، بل غرضه أنّ «ما» و«الّذى» و«الامر» كلّها كذلك، فلا يجب ذكرها فى تعريف الصّحيح والخبر .

الثّانى، انّه أى الشيخ يدّعى أنّ هذه التّعريفات لايتصوّر بدون تصوّر الشّىء و ذلك ظاهر، فلا يضرّ هذا الإحتمال وهو أيضا فاسد إذ غرض المورد انّ مراد الشيخ بيان امتناع تعريف الشّىء بما يصحّ عنه الخبر، وعلى فرض عدم ذاتيّة الشّىء للصحّة والخبر لاامتناع لجواز تعريفه بهما وتعريفهما بغير ماذكر أى ما أخذ فيه الشّىء .

الثّالث، انّ عدم الذاتيّة لايستلزم إمكان التصوّر بدونها إذ كثير من العرضيّات ممّا يستلزم تصوّر أفرادها تصوّرها قبله وهو أيضا فاسد إذ المورد لم يدّع استلزام عدم الذاتيّة إمكان التّصور بدونه وعدم وجوب ذكر الشّىء فى مطلق التّعريف لعدم ذاتيّته حتّى يقال انّ كثيرا من العرضيّات ممّا لايمكن تصوّر المعروض بدونه، إذ الذّاتى أيضا لايلزم أخذه فى مطلق التّعريف لتحقق الرّسمىّ بالخاصّة وأمثالها بل مراده انّه عرض فلا يلزم أخذه فى الحدّى بل مطلق التّعريف إذ كلّ عرضىّ للشّىء لايوجب اخذه فى تعريفه بل بعض العرضيّات ممّا لايلزم أخذه فى مطلق التّعريف، و يمكن أن يكون الشّىء من هذا القبيل، وهذا كما ترى راجع إلى المنع فالإيراد عليه بجواز كون الشّىء من عرضىّ يلزم أخذه فى التّعريف خارج عن الآداب، هذا ثمّ انّ مثل هذا الإيراد يتأتّى فى الوجه الثّانى أيضا بأن يقال: لايلزم أخذ «ما» و«الّذى» فى تعريف الشّىء بل يجوز أن يقال: «الشّىء صحيح الاخبار عنه» ونحو ذلك والجواب الجواب .

الثّانى من مقاصد الفصل بيان كون الموجود والشّىء مع بداهتهما معنيين متغايرين وهذا البيان من قوله: «ونقول معنى الموجود» إلى قوله: «ولايفارق لزوم معنى الوجود»

و محصّله انّ المراد بالموجود ومرادفاته من المحصّل والمثبت هو المعنى البديهىّ المعلوم لكلّ أحد أعنى المتحقّق ومثله، و «الشّىء» و إن اطلق على ذلك أيضا إلّا انّه يطلق على معنى آخر وهوالحقيقة بمعنى الماهيّة الّتى قد يسمّى بالوجود الخاصّ الّذى هوغير الوجود الإثباتى، ثمّ بيّن المغايرة بين الوجود والماهيّة الّتى بمعنى الشّىء بإنّه يقال: «حقيقة كذا موجودة» ولا يقال: «حقيقة كذا حقيقة» أو «شىء» بمعنى أنّ الأوّل مفيد والثانى غيرمفيد لا انّ الأوّل صحيح والثّانى غيرصحيح حتّى يرد منع عدم صحة الثّانى. فمن صحّة حمل الموجود على الماهيّة وكونه مفيدا يظهر مغايرتهما المستلزمة لمغايرة الموجود والشّىء إذ المراد به الماهيّة ولولا المغايرة لكان كحمل الماهيّة والشّىء على الماهيّة فى عدم الإفادة.

وإذا عرفت ذلك فلنشرح عبارة الكتاب ثمّ نأتى بمايتعلّق به من السّؤال والجواب فقال:

وَنَقُولُ إنّ مَعْنَى الْمَوجُودِ وَمَعْنَى الشَّىْءِ مُتَصَوّرانِ فِى الأنْفُسِ وَهُمَا مَعْنِيَانِ جملة حالية من ضمير متصوّران حالكونهما معنيين متغايرين **فَالْمَوجُودُ وَالْمُحَصَّلُ وَالْمُثْبَتُ أسْمَاءُ مُتَرَادِفَةٌ عَلىٰ مَعْنىً وَاحِدٍ** إشارة إلى أنّ معنى الموجود ومرادفاته مع بداهته متعيّن ممتاز من بين المعانى لايحتاج إلىٰ تعيينه. **وَلَا نَشُكُّ فِى أنَّ مَعْنَاهَا قَدْ حَصَلَ فى نَفسِ مَنْ يَقْرَءُ هَذا الْكِتَابَ الَّذِىْ هُوَ مَوضُوعُ عِلْمِهِ.**

وَالشَّىءُ عطف على الموجود وهذا إشارة إلى تعيين معنى الشّىء حتّى ينهض بعد ذلك للتّنبيه على المغايرة **وَمَا يَقُومُ مَقَامَهُ** من الأمر وما والّذى **قَدْ يُدَلُّ بِهِ** على صيغة المجهول فلا ضمير فيه بل مستند إلى الظّرف **فِى اللُّغَاتِ كُلِّهَا** متعلّق بقوله: «يدلّ» **فَإنَّ** تعليل لدلالة الشّىء علىٰ معنى آخرمع تعيينه **لِكُلِّ أمْرٍ حَقِيقَةٌ هُوَ** أى هذا الأمر **بِهَا** أى بهذا الحقيقة **هُوَ** أى هذا الأمر. وحاصله إنّا نجد من كلّ أمرمعنى هوحقيقة ذلك الأمر وهو المعنى الآخر للشّىء والمراد بالحقيقة هنا الماهيّة بقرينه قوله: «هو بها هو»

فَالِلْمُثَلَّثِ حَقِيقَةٌ هِيَ انَّهُ مُثَلَّثٌ وَلِلْبَيَاضِ حقيقة **هِيَ انَّهُ بَيَاضٌ وَذٰلِكَ** أى المعنى الآخر أو الحقيقة نظرا إلى أنّها معنى أو مشار إليه أو نحو ذلك **هُوَ الَّذِى رُبَّمَا سَمَّيناهُ الْوُجُودَ الْخَاصَّ وَلَمْ نُرِدْ بِهِ مَعْنَى الْوُجُودِ الإثْبَاتِىّ** وهذا يفيد انّ لفظ الوجود مشترك بين العامّ البديهىّ والماهيّة المخصوصة كماهيّة المثلّث وماهيّة الإنسان . **فَإنّ** تعليل التّسمية المذكورة **لَفْظَ الْوُجُودِ يُدَلُّ** بِه على صيغة المجهول **أيضاً** كلفظ الشّىء **عَلىٰ مَعَانٍ كَثِيرَةٍ مِنْهَا الْحَقِيقَةُ الَّتِى عَلَيْهَا الشَّىءُ، فَكَأنَّهُ** أى المعنى الآخر للشّىء **مَا عَلَيهِ** أى النّحو الّذى هذا النّحو **يَكُونُ الْوُجُودُ الخَاصُّ لِلشَّىء** أو وكان الشّىء ما كان عليه وهو الحقيقة بكون الوجود الخاصّ لهذا الشّىء وعلى هذا ضمير الشّىء اسم «كان» ولفظة «ما» بدل منه وقوله : «يكون الوجود» الخ خبر لها .

ثمّ لما بيّن ترادف الموجود والمثبت والمحصّل وبداهتها وإطلاق الشّىء على معنى آخر هو الحقيقة وتسمية ذلك بالوجود الخاص أيضا من دون لزوم ترادف الشّىء والوجود اذ ذلك معنى آخر غير ما يراد بيان مغايرته للشّىء أعنى الوجود الإثباتى البديهىّ قال :

فَنَرْجِعُ أى بعد تصوير الأمور المذكورة النّافعة فى بيان المغايرة نرجع إلى بيانها وما بيّنه وإن كان مغايرة الوجود والماهيّة إلّا إنّه مستلزم لمغايرة الوجود والشّىء إذ المراد بالشّىء هو الماهيّة **فَنَقُولُ إنَّهُ مِنَ الْبَيِّنِ أنَّ لِكُلِّ شَىءٍ حَقِيقَةٌ خَاصَّةٌ هِىَ مَاهِيَّتُهُ وَمَعْلُومٌ انَّ حَقِيقَةَ كُلِّ شَىءٍ، الخَاصَّةَ بِهِ غَيْرُ الْوُجُودِ الَّذِى يُرَادِفُ الإثْبَاتَ وَذٰلِكَ لِأنَّكَ إذَا قُلْتَ «حَقِيقَةُ كَذَا مَوجُودَةٌ» إمّا فِى الأعْيَانِ أوفِى النَّفْسِ أو مُطْلَقاً** يعمّهما أى الظّرفين جميعاً **كَانَ لِهٰذَا مَعْنىً مُحَصِّلٌ مَفْهُومٌ وَلَوقُلْتَ انَّ حَقِيقَةَ كَذَا حَقِيقَةُ كَذَا أوإنَّ حَقِيقَةَ كَذَا حَقِيقَةٌ لَكَانَ حَشْواً مِنَ الْكَلَامِ غَيْرَ مُفِيدٍ** ومحصّله انّ الوجود الإثباتى لو كان حقيقة شىء لكان حمله عليها غير مفيد كحمل الحقيقة على نفسها كما فى قولنا : «حقيقة البياض حقيقة البياض» أو «حقيقة» مع انّه مفيد ولذا قد يحتاج إلى بيان وبرهان،

فالوجود الإثباتى مغاير للحقيقة المرادفة للشّىء **وَلَوْ قُلْتَ : « حَقِيقَةُ كَذَا شَىءٌ » لَكَانَ أيضاً قَولاً غَيْرَ مُفِيدٍ مايُجْهَلُ** إذالشّىء بمعنى الحقيقة وقوله : « مايجهل » مفعول غير مفيد و« يجهل » على صيغة المجهول مسند الى ضمير لفظة « ما » أى غير مفيد لأمر مجهول **وَأقَلُّ إفَادَةٍ مِنْهُ** أى من قولك انّ حقيقة كذا شىء **أنْ تَقُولَ : « إنَّ الْحَقِيقَةَ شَىءٌ »** لثبوت الفرق بالعموم والخصوص بين الشّىء والحقيقة المخصوصة فحمله عليها لايخلو عن إفادة مّا لأنّه بمنزلة حمل العامّ على الخاصّ بخلاف مطلق الحقيقة والشّىء ، فإنّهما بمنزلة أمر واحد من دون فرق فحمله عليها بمنزلة حمل الشّىء على نفسه فيكون أقلّ إفادة من الأوّل **إلّا أنْ نَعْنِى بِالشَّىءِ الْمَوجُودَ** استثناء من الجميع يعنى إلّا أن يراد من الشّىء فى هذه الأمثلة الّذى معناه الّذى هو الموجود دون الماهيّة **كَأنَّكَ قُلْتَ إنَّ حَقِيقَةَ كَذَا حَقِيقَةٌ مَوجُودَةٌ** وحينئذ وان كانت مفيدة إلّا انّه غير مراد .

وقوله : **وَأمّا إنْ قُلْتَ حَقِيقَةُ ا شَىءٌ وَحَقِيقَةُ ب شَىءٌ آخَرَ ، فَإنَّمَا يَصِحُّ هٰذَا وَأفَادَ لأنَّكَ تَضْمِرُ فِى نَفْسِكَ أنَّهُ** أى ا **شَىءٌ آخَرُ مَخْصُوصٌ مُخَالِفٌ لِذٰلِكَ الشَّىءِ الآخَرِ** أى الثّانى وهو ب . دفع سؤال ربّما يورد على الدّليل وهو انّا لانسلّم انّ قولنا : « حقيقة كذا شىءٌ » أو « حقيقة غير مفيد » بل هو مفيد كقولنا : « حقيقة ا شىء وحقيقة ب شىء آخر » وحاصل الدّفع انّ ماذكر إنّما يصحّ ويفيد بسبب إضمار أمر فى الذّهن يدلّ عليه اجتماع القولين وهو ان ا شىء آخر مخالف ومغاير لذلك الشّىء الآخر أى الاخير وهو ب ، فالآخر فى الأوّل بفتح الخاء وفى الثّانى بكسرها . وربما جعل الضّمير فى انّه لـ ب وحمل الشّىء الآخر على ا وحينئذ يكون الآخر فى الموضعين بفتح الخاء وهو بعيد ، وبالجملة هذه الإفادة لهذا الاضمار والاقتران **كَمَا لَوْ قُلْتَ إنَّ حَقِيقَةَ ا حَقِيقَةٌ وَحَقِيقَةَ ب حَقِيقَةٌ أخرىٰ ، وَلَولَا هَذَا الإضْمَارُ وهَذا الإقْتِرانُ جَمِيعاً لَمْ يُفِدْ فَالشَّىءُ يُرَادُ بِهِ هَذَا الْمَعْنىٰ** أى الماهيّة وقد ظهر مغايرتها فهما للوجود . وهما متغايران . ثمّ فى بيان تغايرهما ردّ لقول **الأشاعرة** : « إنّ وجود كلّ شىء عين ماهيّته ليس زايدا عليها » .

و إذا عرفت ذلك فهنا أمران لابدّ لنا من التعرّض لهما :

أحدهما انّه قيل: «حاصل ماعلّل به الإختلاف بين الحقيقة والوجود انّه يصحّ أن يقال : «حقيقة كذا موجودة» ولايصحّ أن يقال : «حقيقة كذا شیء» وللمنازع أن يمنع عدم صحّة الثّانی أو الفرق بينهما فی الصّحة وعدمها أو بعكس الأمر لتصريحهم بأنّ الحقيقة هی الماهيّة المقترنة بالوجود فقولهم : «حقيقة كذا موجودة» بمنزلة انّ الماهيّة المقترنة بالوجود موجودة، وتعليل عدم الصّحّة فی الثّانی بعدم المجهوليّة غير صحيح لعدم اشتراط صحّة الحمل بها ، و«لذا يصحّ المبادی الأولی مع بداهتها» انتهی .

وفيه أوّلا ، ما عرفت من أنّ التّعليل بالمغايرة لعدم الإفادة لا لعدم الصّحّة ومنع الإفادة وعدمها فی القولين مكابرة . وثانيا ، أنّ مراد الشّيخ بالحقيقة هنا الماهيّة لا ما هو المصطلح عند الجمهور، فالوجود غير مأخوذ فيها علی أنّهما قد يستعملان مترادفين أيضا . ثمّ لو منع صحّة استعمالها بمعنی الماهيّة حقيقة فالتجوّز جايز ، ولو منع ذلك أيضا تبدّل الحقيقة بالماهيّة ويتمّ التّعليل . وثالثا ، انّ انعكاس الأمر أيضا مفيد للمعلّل إذ به يثبت المغايرة بينهما فی المفهوم علی أنّ اندفاعه بعد ارادة الماهيّة من الحقيقة ظاهر .

وثانيهما انّ المستفاد من كلام الشيخ اتّحاد الماهيّة والوجود الخاصّ واشتراك الوجود بين العامّ البديهیّ والماهيّة المخصوصة الّتی هی الوجود الخاصّ .

وقد أورد عليه ب«أنّ الحقّ انّ لكلّ من الوجود والشّيئيّة مفهوم عام مشترك و أفراد مخصوصة فی الأعيان والأذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لاباشتراك الإسم فقط ، نعم الوجود مقول بالتّشكيك علی أفراد ففی بعضها أقدم وفی بعضها ليس بأقدم ، والماهيّات ليست كذلك . وأيضا الوجودات الخاصّة مجهولة الأسامی شرح أسمائها انّه إنسان أو فلك أو غير ذلك ، ثمّ يلزم الجميع الأمر العامّ فی الذّهن ، ونسبة الوجود إلی اقسامه كنسبة الشّیء إلی أقسامه لكن أقسام الشّیء معلومة الاسامی والخوّاص والحدود بخلاف أقسام الوجود . والسّبب فی ذلك انّ أنحاء الوجودات هويّات عينيّة ليست لها صورة كليّة فی الذّهن حتّی يوضع لها أسام بخلاف اقسام الشّیء فانّها ماهيّات ومعان كلّيّة . ثمّ الفرق بين

الوجود والشّيئية ممّالاحاجة فيه إلى ماتكلّفه الشيخ فى بيانه فإنّ أفراد الوجود هويّات بسيطة لاجنس لها ولافصل وليست مفهومات كليّة ذاتيّة أوعرضية بخلاف أقسام الشيئية كما مرّ. فكما انّ الفرق حاصل بين ماهيّة المثلّث و وجودها الخاصّ فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود » انتهى .

و محصّل كلام هذا المورد و ملخّص مذهبه على ما يعلم من ساير كتبه أيضا أنّ الوجودات الخاصّة أمور محقّقة حاصلة والماهيّات أمور اعتباريّة ينتزع منها و بحسب قوّة الوجود وضعفه يختلف انتزاع الماهيّات منه ، فما كان أقوى وأشدّ كان انتزاع المعانى عنه أكثر سواء كان فى الذّهن أوالخارج ، وهذه الوجودات المحقّقه فى أحد الظّرفين هى الوجودات الخاصّة ولايمكن تصوّرها بل المتصوّر ماينتزع منها من الماهيّات ويعلم أسماء الماهيّات ولايعلم أسمائها لأنّها غير متّصوّرة بل إنّما يعرف بما ينتزع عنها من الماهيّات، فالوجود الّذى ينتزع منها الإنْسان نسميّه بالإنسان وهكذا ، وهذه الماهيّات الخاصّة المنتزعة من الوجودات هى أفراد الشّىء والوجودات المذكورة ليست أفرادا له بل هى أفراد للوجود سواء أريد به المفهوم الإعتبارىّ الّذى ندركه أوالوجود الحقيقىّ الّذى لانعلمه لكن هذا المفهوم الإعتبارىّ الّذى هوالشّىء أمر كلّى حقيقة والماهيّات الخاصّة أفراد وجزئيّات له لكن ليس ذاتيّا لها والوجود ليس بكلّى حقيقة إذ الكلّية والجزئيّة من عوارض الماهيّات لكنّه شبّه به .

وقد اعترض عليه بوجوه :

منها ، انّه يلزم على هذا امتناع تصوّر الماهيّات والمفهومات أيضا إذ المعنى الحاصل فى الذّهن له وجود ذهنىّ ، فعلى رأى المورد أمر محقّق حاصل فى الذّهن وفرد خاصّ ذهنىّ من الوجود فيكون الماهيّة أمرا إعتباريا إنتزاعيّا منه كما انّ الحاصل فى الخارج هو الوجود حقيقة والإنسان أمر اعتبارىّ ينتزع منه، وحينئذ نقول المعنى الّذى ندركه من الوجود الذّهنى المذكور إمّا إدراكه بانتزاعه منه أومن حيث كونه فيه لابأن ينتزع منه ، فعلى الأوّل يلزم أن يحصل وجود ذهنىّ آخر اذ هذا المعنى المنتزع له حصول فى

الذّهن فيكون له وجود ذهنىّ خاصّ محقّق وهكذا إلى غير النّهاية وهو باطل إذ يعلم بديهة انّا نتصوّر الشّىء من غير حصول أمور غير متناهية فى ذهننا، على أنّه يوجب عدم حصول علم شى بالأخرة ووجهه ظاهر.

والثّانى بيّن الفساد إذ المعانى الّتى فى الوجود على هذا الرّاى أمور مخلوطة به لاتميّز بينها وبينه، وإنّما هى اعتبارات له فلا يمكن إدراكها باعتبار أنّها فيه بدون أن ينتزع منه ويجرّد ويميّز بعضها عن بعض، كيف ولكلّ وجود من تلك الوجودات اعتبارات وحالات إنتزاعية كثيرة فلو كان إدراكها بمجرّد حصول ذلك الوجود فى الذّهن لزم إدراك جميعها دفعة بالبديهة وليس كذلك.

ومنها، انّه لو كان الوجود الذّهنىّ حقيقة محصّلة فلم لايكون معلوما مع أنّ المعانى الّتى من اعتباراته و مخلوطة به غير حاصلة فى الذّهن حقيقة معلومة.

فلو قيل: الوجودات هويّات جزئيّة فلايحصل العلم بها والمعانى أمور كلّيّة محصّل العلم بها فلو قيل: كما يشعر به كلامنا:

قلنا: الظّاهر عدم الفرق بين الكلّى والجزئىّ فى هذا المعنى، وأيضا إدراكنا الجزئيّات ممّالاريب فيه، فهذه الجزئيّات إمّا وجودات أومعان فعلى الأوّل يثبت إدراكنا للوجودات الخاصّة، وعلى الثّانى يظهر إمكان درك المعنى الجزئىّ فلا يصحّ الفرق بالوجه المذكور.

ومنها، انّه لو صحّ ماذكره فلا وجه لنفى كون الوجودات الخاصّة من أفراد الشّىء بل الظاهر انّ الشّىء كالوجود يقال عليها ولذا ورد فى أخبار العترة عليهم السّلام: «أنّه تعالى شىء لا كالأشياء» مع انّه تعالى محض الوجود الحقيقىّ عند هذا المورد، نعم الوجود لايطلق على الماهيّات. ثمّ الفرق الذى ذكره بين الوجود والشيئيّة على تقدير صحّته فى غاية الغموض، وما ذكره الشّيخ فى نهايه الوضوح فكيف يكون ماذكره تكلّفا بالنّسبة إلى ما ذكره انتهى.

اقول: الحقّ كما ذكره المورد انّ الوجودات الخاصّة العينيّة لايمكن تصوّرها

ولايدخل فى الذّهن ، إذ حقيقتها انها فى الأعيان فلو حصلت فى الأذهان لزم انقلاب الحقيقة ونحن بيّنا فى غير موضع انّ حقيقة الوجود سواء كان قائما بذاته أو صادرا من علّته لايمكن تصوّره إذ كلّ ما يدخل فى الذّهن لايقتضى بذاته انتزاع الوجود المطلق منه ولانقول انّ الوجودات الخاصّة الذّهنيّة أيضا كذلك بل هذا الحكم يختصّ بالوجودات العينيّة ، إذ لاريب فى أنّ الماهيّة إذا حصلت فى الذّهن يكون صورتها الحاصلة فيه هو وجودها الذّهنىّ وهو إمّا نفس العلم بها أو مستلزم له كما هو المختار عندنا ، فمعلوميّة وجودها الذّهنى بالعلم الحضورىّ الانكشافىّ ظاهر منكشف ، ومن العلم بهذا الوجود يعلم نفس الماهيّة الخارجيّة بالعرض ، وليس فى كلام المورد ما يفيد امتناع تصوّر الوجودات الذّهنيّة بل قوله : «إنّ انحاء الوجودات هويّات عينيّة» يدلّ على اختصاص هذا الحكم بالوجودات الخاصّة العينيّة ، وبذلك يندفع عنه الإعتراض الأوّل ، أو نختار الشقّ الثّانى ونقول الماهيّة معلومة فى ضمن الوجود الذّهنىّ بالعلم الحضورىّ ، وكذا الإعتراض الثّانى لأنه لاينكر معلوميّة الوجودات الذّهنيّة بالعلم الإنكشافى ، وأمّا الإعتراض الثّالث فمع كون الشّىء بمعناه العامّ المعروف فلاريب فى وروده لظهور كون الوجودات الخاصّة من أفراده ولكنّ الظّاهر انّ المورد لاينفى ذلك بل غرضه انّ مفهوم الشّىء إذا خصّ بالماهيّة المطلقة المقابلة للوجود كان له أفراد خاصّة هى جزئيات الماهيّات ، والموجود المطلق له أفراد معيّنة هى الوجودات الخاصّة وحينئذ يحصل الإنفكاك بين المطلقين كما يحصل بين أفرادهما ، إذ الماهيّة المقابلة للوجود لايطلق عليها الوجود وبالعكس ، وكذا الحال فى أفرادهما وليس فى كلامه تصريح بعدم اطلاق الشّىء بمعناه المعروف المرادف للحقيقة على الوجودات الخاصّة ، وعلى هذا فما ذكره المورد من الفرق بين الموجود والشّىء بمعنى الماهيّة صحيح وتفرقة الشيخ غير صحيحة إذ الوجودات الخاصّة من أفراد الوجود المطلق والفلاسفة أيضا أثبتوها مغايرة للماهيّات ذهنا متّحدة معها فى الخارج فهى مغايرة لأفراد الماهيّات المقابلة لها كما انّ مطلق الوجود مغاير للماهيّة المطلقة المقابلة له . فالشّىء إذا خصّ بالماهيّة المقابلة للوجود كان مغايرا له ، وهذا هو الفرق بينهما و بين أفرادهما كما ذكره

المورد المذكور وهومبنى على تخصّص الشّىء بالماهيّة المقابلة للوجود .

والتّحقيق انّ الشّىء بعمومه مرادف للحقيقة المتناولة لكلّ من الوجود المطلق والماهيّة المطلقة وافرادهما الخاصّة والوجود المركّب من الماهيّة والوجود ، وعلى هذا فهو أعمّ من كلّ منهما . فالفرق حقيقة بين الشّىء والوجود بالعموم والخصوص . وأمّا ما ذكره الشّيخ من الفرق فحاصله انّ الشىء قد يطلق على الماهيّة بمعنى الوجود الخاص المغاير للوجود الإثباتى ، وفيه انّ الوجود الخاصّ مغاير للماهيّة فكيف يكون عينها وفرد للوجود المطلق فكيف يكون مغايراله ، والحاصل انّ غرض الشيخ فى الفرق بين مطلق الشّىء ومطلق الوجود إمّا بجواز إطلاق الشّىء على مطلق الماهيّة أوعلى الماهيّات المخصوصة المقابلة للوجود ، فعلى الأول لامدخليّة لأخذ الماهيّة بمعنى الوجود الخاصّ إذ لوفرض مساوقته لها فإنّما يساوق الماهيّة المعيّنة مع أنّ هذا الأخذ غيرصحيح إذ الوجود الخاصّ مقابل الماهيّة المعيّنة على ما استقرّ عليه آراء **الفلاسفة** فلا يطلق عليه الماهيّة المطلقة الّتى هى جنس الماهيّات الخاصّة ، ولوصحّ ذلك لصحّ إطلاق الشّىء بمعنى الماهيّة المطلقة على الوجود المطلق أيضا لعدم الفرق ، ومع ذلك كيف يخرج الوجود الخاصّ عن تناول المطلق له حتّى يحصل الفرق . وعلى الثّانى لاريب فى أنّ الماهيّة بهذا المعنى مغايرة للوجود الخاصّ فكيف أخذها بمعناه .

وإن قيل : غرضه انّ الشّىء يطلق على الحقيقة بالمعنى المأخوذ فيه الوجود لابمعنى الماهيّة المقابلة له فالشّىء هى الماهيّة المتشخّصة الموجودة وهى الوجود الخاصّ على أن يكون المراد به الموجود الخاصّ فيكون حاصل كلامه انّ الشّىء قد يطلق على الموجود الخاصّ كزيد مثلا ولايطلق عليه الوجود .

قلنا : هذا لايناسب استدلاله على الفرق ، وقد صرّح الناظرون فى كلامه بأنّ مراده بالحقيقة هنا الماهيّة الّتى لم يؤخذ فيها الوجود ، نعم يمكن أن يقال انّ مراده انّ الوجود الخاصّ فى اصطلاح آخر يطلق على الماهيّة المخصوصة المقابلة للوجود كماهية المثلّث وماهيّة الإنسان والوجود الخاصّ بهذا الإطلاق غير الوجود الخاصّ الّذى

هو من أفراد المطلق وحينئذ يستقيم كلامه، ولو كان فيه خدشة يكون لفظيّة لامعنوية .

لمّا كان المقام غير خال عن شوائب الإبهام فلنشير إلى لمعة من مباحث الوجود ليظهر جلية الحال فنقول :

مذهب الحكماء انّ للأشياء وجودين : وجود خاصّ تختصّ به كلّ موجود و وجود عامّ مشترك بين الموجودات، والأوّل حقيقة محصّلة فى الخارج والثّانى اعتبارىّ منتزع من الوجوات الخاصّة وهى حقايق متخالفة متكثّرة بأنفسها، وليس تخالفها بمجرّد عارض الإضافة إلى الماهيات حتّى يكون متفقة الحقايق فى نفس الأمر ولا بالفصول ليلزم كون المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها. ومذهب المتكلمين انّ الوجود منحصر فى المفهوم المشترك وموجوديّة الأشياء به، ومحققوهم على أنّه زايد على الماهيّات فى الذّهن وعينها فى الخارج، وغيرهم على أنّه زايد عليها ذهنا وخارجا، وهنا مذاهب أخرى لاحاجة فيما نحن بصدده إلى نقلها .

و إذ عرفت ذلك نقول: مذهب المتكلّم باطل، إذ كلّ من الماهيّة والوجود المطلق أمر اعتبارىّ فلا يحصل من انضمامهما أمر محقّق خارجىّ، وأيضا المطلق اعتبارى منتزع ولا يمكن أن يكون منشاء انتزاعه الماهيّة الممكنة إذ المناسبة بين المنتزع والمنتزع منه لازمة وهى بين الماهيّة والوجود معدومة فلابدّ من تحقّق شىء بالجعل يكون بينه وبين الوجود المرادف للظهّور العينىّ مناسبة ليكون منشأ لانتزاعه وما هو إلّا الوجود الخاصّ، ويؤكّده ما تقرّر من كون الوجودات الخاصّة هويّات متحقّقة عينيّة متأصّلة فى التّحقّق والجعل دون الماهيّات، وهما و إن اتّحدتا فى الخارج وتغايرتا فى الإعتبار إلّا انّ التّحقّق بالأصالة للوجود، والماهيّة متحقّقة بتبعيّتها. والتّوضيح انّ الماهيّات بأنفسها أعدام صرفه فلابدّ لها من أمر يكون تحقّقها به، وتحقّقها بالعلّة مالم ينضمّ إليه شىء آخر غير ممكن والعامّ الإنتزاعى لايمكن أن يكون محقّق الحقايق ومثبّت الذّوات فلابدّ أن يكون ما به تحقّقها أمرا ثابتا محقّقا وما هو إلّا الوجود الخاصّ .

فان قيل : الموجود فى الخارج ليس إلّا الماهيّة المتّصفة بالوجود المطلق فلا

يتضمّن سوى جزئين .

قلنا : البرهان دلّ على تضمّنه أمرا متحقّقا بذاته محقّقا لهما ، ولولاه لم يتحقّقا إذ الماهيّة فى حدّ نفسها معدومة ، والمطلق أمر اعتبارىّ ومن اجتماعهما لايحصل حقيقة محصلّة عينيّه يكون منشأ للآثار الخارجيّة مع أنّ ما ينتزع عنه الوجود يجب أن يكون ذاته مصداقا ومناسبا له ، والماهيّة المعدومة فى حدّ ذاته ليس كذلك كما تقدّم فيجب أن يشتمل كلّ موجود على شىء متحقّق بنفسه هو وجوده الخاصّ وهو إمّا قائم بذاته يقتضى التّحقّق والثّبوت بنفس ذاته من غير افتقار إلى علّة فهو صرف الوجود وحقيقة الواجب القيّوم للكلّ ، وهو فى غاية الوحدة والبساطة ولاينتزع عنه ماهيّة . وإنّما ينتزع عنه مجرّد الوجود المطلق ، إذ مفتقر إلىٰ علّة هو الواجب وهو الوجود الخاصّ لكلّ ممكن إلّا انّه بعد صدوره عن علّته يكون قائماً بذاته متحقّقا بنفسه وينتزع عنه الماهيّة الخاصّة والوجود المطلق ، ولعدم تركّبه من جنس وفصل لايمكن تعقّله بحقيقته ، والمعقول منه منشأيّة لانتزاع المطلق ومبدئيّته للآثار الخارجيّه ، وكيف يدرك حقيقته مع أنّ نفس حقيقته انّه فى الأعيان فلو دخل فى الأذهان لزم قلب حقيقته .

فان قيل : لولم يدرك حقيقته فما وجه تسميته بالوجود والحكم بمخالفته للماهيّه .

قلنا : لما علمنا بالبرهان عدم منشأيّة الماهيّة لانتزاع الوجود حكمنا بلزوم تحقّق أمر مغاير لها يصلح لمنشائيّته ، ولما علم كونه ما به التّحقّق والتّثبت سمّى بالوجود وهو أحقّ بالموجوديّة والتّحقّق من الماهيّة المتحقّقة لاجله ، اذ ما يوجب التّحقّق والوجود لغيره فهو أحرى بالموجوديّة والتّحقّق منه كما انّ البياض أولى بكونه أبيض من الجسم الّذى يصير أبيض لاجله ، والضّوء أحرى بكونه مضيئا مما يصير مضيئا بسببه . والى ذلك أشار بهمنيار بقوله : « وبالجملة فالوجود حقيقته انّه فى الأعيان لاغير ، و كيف لايكون فى الأعيان ماهذه حقيقته » .

فإن قيل : الوجودات الخاصّة الممكنة مثل الماهيّات المخصوصة فى عدم اقتضائها التّحقّق والثبوت بنفس ذاتها بل يحتاج إلىٰ علّة موجدة فهى قبل الصّدور عن علّتها

لم يكن منشأ لانتزاع المطلق عنها وبعده صارت منشأ له ، والماهيّات أيضا كذلك لأنّها بعد صدورها عن العلّة لم لا يجوز أن يكون منشأ لانتزاع المطلق ، وبالجملة الوجود الخاصّ للممكن وماهيّته متشاركان فى عدم التّحقّق بنفس ذاتهما وكون تحقّقهما بالعلّة فان اشترط فى منشأيّة الإنتزاع التّحقّق بنفس الذّات لم يكن شىء منهما منشأ ، وإن كفى فيها التّحقّق بالعلّة فهو حاصل فيهما .

قلنا : لاريب فى مشاركتهما فى عدم الإقتضاء للتّحقّق بنفس ذاتهما وكونه لعلّتهما إلّا انّ الوجود الخاصّ بعد صدوره عن علّته لايحتاج إلى أمر سوى ذاته فى كونه متحقّقا ومنشأ لانتزاع المطلق ، والماهيّة يفتقر فى ذلك إلى غيره أعنى الوجود الخاصّ . والسّرّ فيه انّ صدور الماهية عن جاعلها وتحقّقها فى الخارج لايمكن بدون تحقّقها فى ضمن الوجود الخاصّ المتحقّق بذاته بعد الصّدور إذ هى من حيث ذاتها محض العدم والمطلق أمر اعتبارى لايصلح بمجرّده ان يحقّقها ويصيّرها محصلّة عينيّة .

والحاصل انّ الماهيّة كما يقتضى بنفس ذاتها ومفهومها أن يكون هى هى فهى بنفس ذاتها يقتضى أن يكون فى الخارج من اعتبارات الوجود الخاصّ ، على أنّك قد علمت ان لامناسبة بين الماهية والوجود حتّى يكون هى منشأ لانتزاعها إذ الماهيّة شى نعرفه بحقيقته ونعلم عدم مناسبته للوجود وليس الوجود من لوازمه . وأيضا ليست الماهيّة من سنخ الوجود الواجبى ، وأمّا الوجود الخاصّ فهو من سنخه ولوازمه فالمناسبة من وجه بينهما حاصلة ، ولذلك يناسب الوجود المطلق أيضا ، وبذلك يظهر أنّ المجعول بالذّات ليس هو الماهيّة بل الوجود الخاصّ بالجعل البسيط وبعد الجعل ينتزع منه الماهيّة والوجود العامّ كما اختاره **صاحب التحصيل** و**المحقق** فى كتاب مصارع المصارع وغيرهما من **المحقّقين** . والدّليل كما عرفت انّ المناسبة بين العلّة والمعلول لازمة ولامناسبة بين صرف الوجود الحق والماهيّات فلابدّ أن يكون المجعول من سنخه وماهو إلّا الوجود الخاصّ .
وممّا يدلّ على أصالة الوجود فى التّحقّق وكونه حقيقة عينيّة وعدم تحقّق للماهيّة بذاتها هو انّه لو وجدت الماهيّة فان تحقّقت فى الخارج بلا اعتبار الوجود فهو باطل ، وان

تحقّقت معه فهذا الوجود إن كان زايدا عليها لزم موجوديّتها مع قطع النّظر عنه للقاعدة الفرعيّة ، ثمّ ننقل الكلام إلى الوجود الأوّل فيلزم التّسلسل ، و إن كان جزء لها فالجزء الآخر إن كان متحقّقا مع عزل النّظر عن الوجود لزم تحقّق وجود آخر وننقل الكلام إليه فيلزم التّسلسل و إلّا ثبت المطلوب ، إذ تحقّق الجزء الآخر حينئذ يكون بالوجود المتحقّق بذاته وهو الوجود الخاصّ فهوالموجود بالأصالة وغيره يكون متحقّقا به .

قيل : على هذا لاإشكال فى وجود الواجب لكونه صرف الوجود القائم بذاته ولكن يشكل الأمر فى وجود الممكن المركّب من الوجود والماهيّة إذ نقول وجوده إمّا زايد على ماهيّته أوجزء لها فيلزم ما ذكر من المفاسد ،

قلنا: قد عرفت إنّ للممكن وجودين العامّ المشترك والخاصّ المجهول بكنهه ونسمّيه بالوجود لكونه ما به التّذوّت والتّحقّق ومنشاء لانتزاع المطلق بنفس ذاته وعروضه له فى العقل دون الخارج كما عرفت ، وهذا الخاصّ ليس عارضا للماهيّة ولا زايدا عليها ليلزم النّقض فى الفرّعية إذ هوثبوت الشّىء لاثبوت شىء لآخر فالمتحقّق بالذّات هذا الوجود الخاصّ وبعد تحقّقه ينتزع منه الماهيّة ، فالماهيّات مع قطع النّظر عن الوجود ليست أمورا متحقّقة متحصّلة بل اعتبارات محضة وبعد حصولها فى الخارج اذ اعتبرت مع الوجود يكون متحصّلة إلّا انّ التّحقق حقيقة للوجود والماهيّات يكون متحقّقة بتبعيّته لامن قبل تبعيّة الموجود للموجود بل من قبيل تبعيّة الشّبح لذى الشّبح والظّلّ للشّخص إذ الماهيّات مع قطع النّظر عن الوجود أمور اعتباريّة ما شمّت رائحة الثبوت ، ثمّ منشأيّتها للآثار الخارجيّة بعد تحقّقها لاينافى ماذكر لأنّ ذلك إنّما هو بتبعيّة الوجود كنفس تحقّقها أيضا ، فالتّحقّق ومنشايّة الآثار بالذّات والأصالة للوجود وبالتّبعيّة للماهيّة ، فالواجب الحقّ صرف الوجود القائم بذاته لاينتزع منه ماهيّة أصلا وساير الوجودات أفراد مختلفة بأنفسها صادرة منه تعالى[1]، وهى مع اختلافها ينتزع منها الماهيّات المخصوصة أيضا ولها منشأيّة بعض الآثار بتبعيّة هذه الوجودات. ونحن أوردنا هذه المطالب ببيان أوضح فى بعض رسائلنا، وبذلك قد ظهر حقيّة ماذكره المورد المذكور

من تحقّق الوجودات الخاصّة بالأصالة واعتباريّة المـاهيّات ، ومن تأمّل فى كلماته يعلم أنّه شديد الخوض فى غمرات الوجود، وليس لاحد من **المتأخّرين** أن يسامحه فى هذه الغمرة الغامرة. وقد علم ممّا ذكرانّه كان الّلازم أن يفرّق بين الشّىء والوجود بأنّ الشّىء يطلق على الماهيّة المقابلة للوجود والوجود لايطلق عليه ، وقد عرفت أنّ الدّليل **الشّيخ** على الفرق إنّما يصحّ إذ أخذ الحقيقة بمعنى الماهيّه المقابلة للوجود .

الثّالث ، من مقاصد الفصل بيان تلازم الشّىء والوجود فى التّحقّق من دون أن يكون أحدهما أعمّ تناولا من الآخر وهومن قوله: « ولايفارق » إلى قولـه : « ثمّ الّذى يقال مع هذا » أوقوله: « فنقول الآن انه وان لم يكن الموجود » الخ ويعلم وجه التّرديد. وحاصل هـذا المقصود انّ الشّىء بالمعنىء المذكـور يلـزم معنى الوجود ولاينفكّ عنه أى ما يثبت له الشّيئيّة يثبت له الموجوديّة والماهيّة المجرّدة الّتى فرد للشّىء و إن كانت مغايرة للوجود لكنّها لايتحقّق فى الخارج والذّهن إلّا مع الوجود فلا يكون شيئا ما لم يكن موجودة . وإنّما لم يحكم بالتلازم من الطّرفين لأنّ لزوم الشّىء للموجود متّفق عليه وإنّما النّزاع فى العكس، فصّرح به ردّا على **المعتزلة** القائلين بأنّ الشّىء أعمّ من الموجود و انّ المعـدوم شىء وهو القول المشهور بثبوت المعدومـات إذ الشّيئيّة والثبوت عندهم إمّا بمعنى واحد أومتلازمان .

والتّوضيح أنّهم ذهبوا إلى أنّ المعدوم والممكن شىء أى المـاهيّة المنفكّة عن الوجود متقرّرة فى الخارج خلافا لغيرهم من **الحكماء** و**المتكلّمين** مع اتّفاقهم على انّ الممتنع وما يخصّه **المعتزلة** باسم المنفىّ ليس بشىء فهم جعلوا الثبوت مقابلا للنّفى أعمّ من الوجود، والعدم أعمّ من النّفى، والثبوت و الشّيئيّة عندهم بمعنى واحد أومتلازمان ، وهذا القول منهم بإزاء القول بالوجود الذّهنى **للحكماء** فإنّ الجميع متّفقون على أنّ ثبوت الماهيّات وتحقّقهـا إمّا فى حدّ ذاتهـا بحيث لايترتّب عليهـا الآثار أوبحيث يترتّب لكنّ **المعتزلة** ينسبون الوجهين إلى الخارج ويخصّون الأخير باسم الوجود، و**الحكماء** يسمّون كليهما وجودا أو يقولون الوجه الأوّل من الثّبوت لايتصوّر إلّا فى قوّة مدركة وهو

الوجود ويفسّرون العلم بحصول صورة المعلوم فى الذّهن . وأمّا المتكلّمون فالعلم عندهم نسبة يتحقّق بين العالم والمعلوم أوصفة حقيقيّة قائمة بذات العالم موجبة لهذه النّسبة ، ولذا أمكنهم إنكار الوجود الذّهنى .

وحاصل كلام الشيخ انّه لافرق بين الحصول والثّبوت والوجود و انّ الشّيئيّة وإن كان غيرالوجود لكن ثبوتها لامرلاينفكّ عن ثبوت الوجود وهذا هوالمراد من قوله : « ولايفارق لزوم معنى الوجود إيّاه » لا انّه لايفارقه من حيث المفهوم حتّى يتّحدا معنى ومفهوما لماعرفت من أنّ الماهيّة المجرّدة مغايرة للوجود مفهوما واعتبارا ، فالمراد انّ ما يثبت له الشّيئيّة خارجا أوذهنا يثبت له الوجود ومالا يثبت له الوجود لايثبت له الشّيئية ، ولاريب فى بداهة هذا الحكم لبداهة عدم الفرق بين الثّبوت والوجود وعدم انفكاك ثبوت الشّيئيّة لأمر عن ثبوت الوجود له و إن تغايرا معنى ، كيف والمعدوم الصّرف الّذى لاثبوت له فى الخارج وشىء من المدارك لامعنى لثبوت الشّيئيّة له . نعم إذا ثبت له أحد الوجودين يمكن أن يلاحظه العقل معنى مغايرا للوجود

ثمّ بعضهم احتجّ على كون الشيئيّة أعمّ بأنها يعمّ الوجود والماهيّة المعروضة فهى أعمّ منهما .

وعورض بأنّ الوجود يقال على الماهيّة المخصّصة وعلى اعتبار الشيئيّة اللّاحقة بها لأنّ لها وجودا ولو فى الذّهن فهو أعمّ منها .

قيل : فى الاحتجاجين خلط بين الشّيئيّة والشّىء والوجود والموجود ، أمّا الأوّل فلأنّ المراد بالشّيئيّة إن كان نفسها فهى لايصدق على شىء من الوجود والماهيّة ، وإن كان نفس الشّىء فالموجود مثله فى الصّدق عليهما إذ الوجود أيضا يكون موجودا ولو فى الذّهن ، وإن أريد أنّ الشّيئيّة يعرض لهما فالوجود أيضا يعرض لهما لما ذكر من موجوديّة الوجود ولوفى الذّهن ، ولابدّ من المقايسة بين الشّىء والموجود والشّيئيّة والوجود لابين الوسطين ولابين الطّرفين وقس عليه الإحتجاج الثّانى . والتّوضيح انّ فى الأوّل أعميّة الشّيئيّة من الوجود والماهيّة المفروضة لها إنّما يصحّ إذا قيس بين الوسطين ويقال الشيئيّة يعرض

الماهيّة وللوجود، والموجود لايعرضهما، أوبين الطرفين ويقال الشّىء يطلق عليهما والوجود لايطلق على الماهيّة، ولوقيس بين الأوّلين لم يثبت أعميّة الشّىء إذ الموجود أيضا يطلق على الماهية والموجود، وكذا لوقيس بين الأخيرين إذ الوجود أيضا يعرض للماهيّة والوجود كما مرّ، وفى الثّانى أعميّة الوجود من الماهيّة والشّيئيّة إنّما يصحّ إذا قيس بين الوسطين ويقال الموجود يطلق على الماهيّة المخصّصة وعلى الشّيئيّة لوجودها فى الذّهن والشّيئيّة لايطلق على الماهيّة، أوبين الطّرفين و يقال الوجود يعرض الماهيّة والشّيئيّة والشّىء لايعرض الماهيّة، ولوقيس بين الأوّلين لم يثبت الأعميّة لصدق الشّىء أيضا على الماهيّة والشّيئية لكونها شيئا فى الذهن، وكذا لوقيس بين الأخيرين لعروض الشّيئيّة أيضا للوجود والماهيّة ولمانع أن يمنع صدق الموجود على الماهيّة المحضة وبالجملة لاريب فى سقوط الإحتجاجين.

وقيل: الحقّ انّ كلاّ منهما أعمّ اعتبارا أى مفهوما وصدقا من الآخر وليس شيئا منهما أعمّ تناولا أى تحقّقا وثبوتا من الآخر.

وفيه، إنّ أعميّة الشّىء من الوجود مفهوما ممنوع وأمّا العكس فغير ممنوع كما تقدّم، والمعارضة مندفعة بمنع صدق الوجود على الماهيّة المخصّصة المحضة وإن تلازما تحقّقا، فالحقّ ما يعدم من تلازمهما فى الثّبوت والتّحقق وأعميّة الشّىء بحسب المفهوم.

فان قيل: حاصل ما حملتم عليه كلام الشّيخ انّ الشّيئية والوجود معنيان متلازمان فى التّحقق والثبوت بمعنى أنّ ثبوتها الأمر لاينفكّ عن ثبوته له، ومتغايران من حيث المفهوم إذ الماهيّات مجرّدة عن اعتبار الوجود افراد للشّىء وليست بافراد للموجود وإن لم يثبت لها الشّىء بدون اعتبار الوجود كما لايثبت لها الموجود، وظاهر هاتين المقدّمتين أى اطلاق القول بالتّلازم بين ثبوتيتهما وعدمه بين الفرديّة للشّىء والفرديّة للموجود يوهم التّدافع إذ استلزام ثبوت الشّىء للماهيّة لثبوت الوجود لها يقتضى استلزام صدقه عليها أى فرديّتها له لصدق الوجود عليها أى فرديّتها له إذ صدق الشّىء على الماهيّة وفرديّتها له يستلزم ثبوته لها وبالعكس، و إذا استلزم الصّدق الثّبوت والثّبوت ثبوت الوجود وثبوته صدقه استلزم

صدقه صدقه إذ المستلزم للمستلزم للشّىء مستلزم لهذا الشّىء .

قلنا : ثبوت الشّىء للماهيّة بل الماهيّة لنفسها لاينفكّ عن تحقّقها إذ ما لم يتحقّق لم تعقل ثبوت شىء لها كما يأتى بخلاف صدقه عليها وفرديّتها له ، فإنّ الأوّل من باب التّصديق فيتوقّف على ثبوت المثبت له ، والثّانى من باب التّصوّر فلا يتوقّف على موجوديّة المعرّفين . ثمّ الحكم بتغاير المفهومين وفرديّة الماهيّة للشّىء دون الموجود و إن توقّف أيضا على وجودهما فى الذّهن بل نفس تصوّر الماهيّة المجرّدة بدون وجودها فيه محال، إلّا انّ مرادنا انّ الماهيّة المتصوّرة يجرّدها العقل عن الوجود الذّهنىّ ويحكم بمغايرة ذاتها من حيث هى للوجود وإن لم ينفكّ فى هذا التّجريد أيضا عن الوجود .

فان قيل : إذا صدق الشّىء على الماهيّة المقابلة للوجود ولكن لم يثبت الشّيئيّة لها بدون الوجود لزم عدم ثبوت الماهيّة للماهيّة بدون وجودها أيضا فلايصدق كون الماهيّة ماهيّة مع قطع النظر عن الوجودين وهذا ينافى ما صرّحوا به من عدم مجعوليّتها بالجعل المركّب ، إذ المراد به عدم صيرورة الماهيّة ماهيّة بالجعل بل مع قطع النّظر عنه هى هى فى حدّ ذاتها ويمتنع سلبها عن نفسها ، وعلى هذا يلزم أن يكون الماهيّة ماهيّة ومتحقّقة لنفسها فى نفس الأمر أى فى حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن الوجودين .

قلنا : لاريب فى أنّ الماهيّة المعدومة فى الأعيان والمدارك لايصدق عليها انّها ماهيّة إذ صدق محض العدم على نفسه وثبوته له مع عزل النّظر عن إدراكه غير معقول ، فإنّ الضّرورة قاضية بأنّ صدق الماهيّة على نفسها يفتقر إلى وعاء ولا وعاء سوى الخارج والذّهن فمع قطع النّظر عنهما لاصدق، والّلازم من عدم مجعوليّتها بالجعل المركّب كما هو الحقّ المشهور بين الحكماء كون الماهيّة ماهيّة وعدم مسلوبيّتها عن نفسها فى نفس الأمر أى فى حدّ ذاتها وحاقّ حقيقتها إذ المراد بنفس الأمر ذات الشّىء وحقيقته ، فالنّفس الذّات والأمر الشّىء ألّا إنّ حدّ ذات الشّىء وحاقّ حقيقته لايخرج عن الخارج والذّهن بل هو يعمّهما فإنّ المراد من الموجود الخارجى ما يصير منشأ للآثار الخارجيّة ، ومن الذّهنىّ مالايكون منشأ لها ، ومن النّفس الأمرى مايعمّهما ، فنفس الامر يعمّ الخارج والذّهن

وليس ورائهما شيء يكون مصداقا له ، فحدّ ذات الشّيء إنّما يتحقّق فى ضمن أحد الوجودين ولولاهما لم يكن له ذات حتّىٰ يتصوّر له حدّ وحقيقة يكون الماهيّة ماهيّة أو عدم مسلوبيّتها عن نفسها أو تحقّقها لذاتها أو ثبوتها لنفسها أو امثال تلك العبارات إنّما هو ضمن أحد الوجودين ، ولو لم يكن لها أحدهما وكانت صرف العدم لم يكن معنى للقول بأنّها هى وأمثاله . والحاصل أنّ كون الماهيّة ماهيّة أو الشّيء شيئا فى حدّ ذاته معنى مغايرا لموجوديّتهما بالمفهوم إلّا انه فى التّحقّق لاينفكّ عنها و إن امكن للعقل مع تحقّقه فى ضمن أحد الوجودين أن يلاحظه مجرّدا عنه و إن لم ينفكّ هذه الملاحظة أيضا عن الوجود الذّهنىّ .

و بما ذكر يظهر أنّ المراد بقول **الحكماء** انّ الجاعل لم يجعل الماهيّة ماهيّة بل جعلها موجودة انّ كونها هى ليس بفعل الفاعل بل تابع لوجودها فى نفس الأمر ، فإن وجدت فى الخارج كان ذلك تابعا لوجودها الخارجى بل للجعل وأثر الجاعل ، و إن وجدت فى الذّهن كان تابعا لوجودها الذّهنىّ ولو كان ذلك بفعل لم يتحقّق فى ضمن الوجود الذّهنىّ .

فان قيل : على ما ذكرت من كون الماهيّات الممكنة أعداما صرفة مع قطع النّظر عن الوجودين غير متصوّر لها ذات وحدّ ذات وحكم ولو عدم المسلوبيّة عن أنفسها فأىّ فرق بينها وبين الممتنعات المحضة حتّى تخصّصت الأوّل بالموجوديّة وقابليّتها والتّمثّل فى علم الأوّل تعالى متميّزة ، فإن كان هذا التّخصّص من ذواتها لزم أن يثبت لها الأحكام ككونها هى وعدم مسلوبيّتها عن نفسها فى حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن الوجودين وإلّا كان ما ذكر من التّخصّص والأحكام جميعا من الجاعل فيكون مجعولة بالجعل المركّب و يلزم صيرورة صرف العدم ماهيّة خاصّة متميّزة ولايخفى فساده .

قلنا : الماهيّات الممكنة لم ينفكّ قطّ عن أحد الوجودين حتّى يلزم إشكال فإنّ وجودها العلمى للواجب سبحانه كان أزليّا وفى هذا الوجود كانت متميّزة ثابتة لأنفسها غير مسلوبة عن نفسها فالفرق بينها وبين الممتنعات كون الأولىٰ موجودة بالوجود

العلمی دون الثّانیة ، وهذا هوالباعث للموجودیّة الأولی[1] وقابلیّتها للوجود دون الثّانیة ، ولم یسبق قطّ أعدامها علی وجودها العلمیّ حتّی یسئل عن کیفیّة تعلّق العلم الأوّل بالعدم .

والتّوضیح انّ صرف الوجود القائم بذاته هوالواجب تعالی وهو القیّوم لغیره و ذاته بذاته یقتضی أن یکون حقیقة الحقّة کما هو ، و یقتضی أیضا بنفس ذاته أن یکون له صفات ولوازم ، ولایجوز السّؤال عن علیّة الإقتضاء ولمیّة کون هذه الصّفة هذه الصّفة ، فلا معنی للسّؤال بأنّه تعالی لم اقتضی صفة العلم وبانّ العلم لم کان علما وبما ذا تمیّز عن القدرة ، ولوسئل عن ذلک ، قلنا : محض الذّات اقتضی ذلک والإقتضاء بالذّات لایعلّل بعلة ، وکون کلّ صفة هذه الصّفة وامتیازه عن غیره لایفتقر أیضا إلی علّة ککون صرف الوجود کذا وکونه إیّاه ، وحینئذ نقول جمیع الماهیّات الممکنة لکونها من أفعاله اللّازمة لذاته التّابعة لوجوده والمترشّحة منه لمحض جوده لها أسوة بالذّات والصّفات فی عدم السّؤال عن لمّیّة اقتضاء الذّات لها وکون حقایقها کما هی ، إذ لامعنی لتعلیل الإقتضاء الذّاتی وکون الحقیقة هذه الحقیقة ، وکما انّه تعالی کان عالما بذاته وصفاته الذّاتیّة فی مرتبة ذاته کذلک کان عالما بالماهیّات اللّازمة لذاته فی تلک المرتبة فلا شیء ولا حقیقة خارجا عن الواجب وصفاته ولوازمه وأفعاله ولاینفکّ شیء منها عن أحد الوجودین ونفس الذّات بصفاته الکمالیّة أزلیّ بالنّظر إلی الوجودین فهما أزلیّان له متساویا المرتبة فی التّحقّق والثّبوت ، وأمّا الماهیّات اللّازمة له فوجودها العلمیّ أزلیّ ومتقدّم علی وجودها الخارجیّ إذ اللازم المعلول من حیث هو یقتضی التّأخّر .

وإذا عرفت المقام فلنعد إلی شرح عبارة الکتاب بقوله : **وَلَا یُفَارِقُ لُزُومُ مَعْنَی الْوُجُودِ إِیَّاهُ الْبَتَّةَ بَلْ مَعْنَی الْوُجُودِ یَلْزِمُهُ دَائِماً ، لِأَنَّهُ یَکُونُ إِمَّا مَوْجُوداً فِی الْأَعْیَانِ ، أَوْ مَوْجُوداً فِی الْعَقْلِ وَالْوَهْمِ ، وَإِنْ لَمْ یَکُنْ کَذَا** أی موجودا فی أحدهما **لَمْ یَکُنْ شَیْئاً** قد ظهر معناه ممّا تقدّم **وَإِنَّ مَا یُقَالُ : إِنَّ الشَّیْءَ هُوَ الَّذِی یُخْبَرُ عَنْهُ حَقٌّ** عطف علی قوله : « فالشّیء »

يراد به هذا المعنى أى فالشّىء يراد به الماهيّة وإنّ ما يقال إنّه هوالّذى يخبر عنه حقّ لأنّ ما يخبر عنه يثبت له الشّيئيّة من حيث موجوديّته فى الذّهن لما ظهر من التّلازم بين الشّىء وأحد الوجودين من حيث الثّبوت والتّحقّق . ويحتمل على بعد عطفه على قوله سابقا «انّ لكلّ شىء حقيقة خاصّة» أى فرجع فيقول «إنّه من البيّن انّ لكلّ شىء» الخ وكان ذلك إشارة إلى إبطال مثبتى المعدومات من أنّ الشّىء قد يكون معدوما مطلقا ومع هذا يصحّ أن يخبر عنه وعندهم يصحّ أن يحكم على المعدومات الخارجيّة بالأحكام الثّبوتيّة إذ المحكوم عليه بها إنّما يستدعى الثّبوت فى الجملة وهو حاصل فيه بزعمهم وإن انفكّ عن الوجود ، ولذا حكموا بأنّها أمر و شىء يصحّ أن يخبر عنها إلى غير ذلك ، فردّ عليهم الشيخ بأنّ صحة الإخبار عن الشّىء لاجل عدم انفكاكه عن الوجود ، ولايجوز كونه معدوما مطلقا حتّى يلزم من إطلاق صحّة الإخبار صحّة الإخبار عن المعدوم .

ثُمَّ الَّذِى يُقَالُ مَعَ هٰذَا متعلّق بقوله : «يقال» ومقول القول «إنّ الشّىء» الخ فيكون من كلام الشيخ أو من كلامهم **إنَّ الشَّىءَ قَدْ يَكُونُ مَعْدُوماً ممكناً** لأنّه محلّ الخلاف **عَلَى الإطْلَاقِ أَمْرٌ يَجِبُ أَنْ يُنظَرَ فِيهِ** من هنا إلى قوله : «فنقول الآن» بيان لبعض احوال المعدوم من عدم شيئيّته ومعلوميّته وصحّة الإخبار عنه ، فهو إمّا تتمّة لبيان التّلازم بين الشّىء والوجود و إبطال ثبوت المعدومات لتوقّفه على عدم اتّصاف المعدوم بالشّيئيّة وساير الأحكام ، أو المقصود منه بالذّات بعد الفراغ عن أحكام الموجود ذكر احوال المعدوم إلّا انّه أجرى الكلام على وجه يعلم منه التّلازم وبطلان مذهب المذكور ، وهذا هو الباعث للتّرديد المذكور سابقا . وقوله : «على الإطلاق» أى إطلاق القول دون تقييده بزمان دون زمان لا مع التّقييد بالإطلاق أى المعدوم المطلق إذ على هذا لا يستقيم التّرديد الّذى ذكره .

فَإِنْ عُنِيَ على صيغة المجهول **بِالْمَعْدُومِ الْمَعْدُومُ فِى الأعيَانِ جَازَ أَنْ يَكُونَ كَذٰلِكَ** أى يصدق عليه الشّىء ، **فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّىءُ ثَابِتاً فِى الذِّهْنِ مَعْدُوماً فِى الأعْيَانِ الْخَارِجَةِ** ، وفى بعض النّسخ «الأشياء الخارجة»

أى يكون معدوما فيما بينها يعنى لم يكن منها ، وكان حقّ العبارة قبل أن يقول : « إذ يجوز أن يكون المعدوم فى الأعيان » يثبت له الشّيئيّة فى الذّهن ، إلّا انّه لمّا كان هذا النّزاع هو بعينه النّزاع فى ثبوت المعدومات الّتى بهذه العبارة **وَإنْ عُنِيَ غَيْرُ ذٰلِكَ** أى غير المعدوم فى الأعيان فقط سواء كان معدوما فى الأذهان فقط أو فيهما معا ، وهذا الشّقّ هو المذهب المذكور وإنّما ذكر الأوّل على سبيل الإستظهار و إن لم يحتمله المذهب **كَانَ** أى ذلك القول **بَاطِلاً** وحاصله انّ قولهم الشّىء قد يكون معدوما على الإطلاق بالمعنى المذكور أمر يجب أن ينظر فيه ، فإن ارادوا بهذا المعدوم المعدوم فى الخارج دون الذّهن فهو صحيح إذ الموجود فى الذّهن يثبت له الشّيئيّة فيه و إن كان معدوما فى الخارج ، و إن ارادوا به المعدوم فيهما فهو باطل إذ لامعنى لعروض الشّيئيّة لصرف العدم من دون ثبوته فى أحدهما ، وكذا إن ارادوا به المعدوم فى الخارج دون الذّهن لكن ادّعوا عروض الشّيئيّة له فى الخارج لظهور بطلانه أيضا . **وَلَمْ يَكُنْ عَنْهُ خَبَرٌ الْبَتَّةَ** عطف تفسير لما قبله أى ولم يكن عن الشّىء المعدوم خبر ، والتّالى باطل إذ الشّىء يصحّ عنه الخبر بالاتّفاق ، فلا يكون المعدوم المطلق شيئا **وَلَا كَانَ** أى المعدوم المطلق **مَعْلُوماً** أيضا وهو أيضا باطل إذ الشّىء يعلم بالاتّفاق **إلّا** إستثناء من عدم المعلوميّة **عَلَىٰ أنَّهُ مُتَصَوَّرٌ فِي النَّفْسِ فَقَطْ . فَأمَّا أنْ يَكُونَ مُتَصَوَّراً فِي النَّفْسِ صُورَةً أشِيرَ بِهَا إلَىٰ شَيْءٍ خَارِجٍ فَكَلَّا .**

قد عرفت انّ ضمير «عنه» والمستتر فى «كان» راجع إلى « المعدوم المطلق » وعلى هذا فيرجع الضّمير فى «انّه» و«يكون» أيضا إليه فيشكل الأمر فى الإستثناء ، إذ المتصوّر فى النّفس أى الموجود فيه لايكون معدوما مطلقا ، وكذا ما ذكره فى الخبر السّلبى بقوله : « وإذا أخبر عنه بالسّلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه مّا فى الذّهن » إذ على هذا أيضا لايكون معدوما مطلقا : ولذا قيل الإستثناء منقطع وماذكره فى الخبر السّلبى بمنزلة المنقطع ليكون المراد انّ المعدوم المطاق لايكون معلوما إلّا إذا وجد فى الذّهن وخرج عن المعدوميّة المطلقة ، وحينئذ لايكون بازائه شىء فى الخارج . وقس عليه ماذكره

فى الخبر السلبى .

وقيل : الضمائر راجعة إلى « مطلق المعدوم » لا « المعدوم المطلق » ليكون المراد ان مطلق المعدوم إن أرادوا به المعدوم فى الخارج فقط فهو صحيح ، وإن أرادوا به المعدوم فى الخارج والذهن فهو باطل ، ومطلق المعدوم لايكون مخبرا عنه ولامعلوما إلا بالتصور فقط ليرجع إلى الشق الأول ، وعلى هذا وإن اندفع الإشكال فى الإستثناء لكنه فيما هو بمنزلته باق بحاله لأن ضمير « عنه » فى قوله : « إذا أخبر عنه بالسلب » راجع إلى المعدوم المطلق قطعا وفى التوجيهين بعد .

وقيل : يحتمل أن يكون المنفى هو العلم التصديقى والمثبت هو التصورى والمراد بالتصور فقط مالاحكم معه أى التصور الساذج وبالصورة المشيرة إلى الخارج التصور الذى معه حكم ، فإن الحكم إدراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة أى مطابقة للأشياء فى أنفسها أوليست بمطابقة لها ، ولاريب فى كونه مشيرا إلى الخارج ، ولايخفى ضعفه وعدم تطبيق كلام الشيخ عليه . والأولى كما قيل رجوع الضمائر إلى المعدوم المطلق وكون الإستثناء متصلا وكذا ما هو بمنزلته ، والمراد ان المعدوم المطلق لايكون معلوما إلا بعنوان انه موجود فى الذهن فقط أى معلوم بالذات ، وأما كونه موجودا فى الذهن حال كونه صورة أشير بها الى شىء خارج يكون معلوما بالعرض فلا ، لأن صورة الشىء فى الذهن إذا لم يكن إشارة إلى ما فى خارجه من ذهن آخر أو الخارج لم يتحقق معلوم بالعرض ، وهذا مبنى على مذهب الشيخ وغيره من أن المعلوم بالذات وبالحقيقة هو الصورة وأما ذو الصورة فمعلوم بالعرض ، فالمعلوم بالذات هو العلم وإلا لزم التسلسل إلى غير النهاية كما صرح به فى كتبه ، ثم هذا المعلوم بالذات من المعدوم أعنى المفهوم الذى فى الذهن ليس المعدوم المطلق الذى يدعى المعتزلة شيئيته وصحة الإخبار عنه بل هو أفراد الماهيات وهذا المفهوم الإعتبارى وجهه ، وكذا مايخبر عنه من المفهوم ليس ما فيه الكلام أعنى الأفراد بل هو وجه له .

فحاصل الكلام أن المعدوم المطلق أعنى أفراد الماهيات المعدومة لايكون معلوما إلا بعنوان ان وجهه يوجد فى الذهن كما إذا تصورنا مفهوم المعدوم المطلق بأن يتصور الشىء

منسوبا إليه جميع أنحاء العدم أو ما هو بمنزلته من الكلّيات الفرضيّة وجعلناه آلة لملاحظة أفراده المعدومة ، فحينئذ المعدوم المطلق الّذى هو أفراد هذين المفهومين معلوميّته لنا بعنوان معلوميّة وجهها المعلوم بالذّات لا بالعرض ، وهذا الوجه أى المفهوم الّذى جعل آلة لملاحظة أفراده ليس مشيرا إلى شىء من خارج يكون أفرادا له حتى يثبت فى الخارج ما يتّصف بالشّيئيّة إذ المعلوم بالذّات الذى هو العنوان و إن كان شيئا فى الذّهن إلّا إنّه موجود فيه أيضا ، والأفراد المعلومة بوجهها معدومة مطلقا لا شيئيّة لها ولا وجود فى الخارج والذّهن وحمل الخارج على الخارج عن المفهوم ممّا يصدق عليه وهو الأفراد وجعل الإشارة إليه بمعنى انطباقه عليه واتّحاده معه حتّى يكون المراد انّ هذه الصّورة ليست مشيرة إلى افراد ولا منطبقة عليها لعدم وجود أفراد لها يخصّص بلا فايدة بل خلاف ظاهر كلام الشيخ فظهر انّ المستثنى منه هو الأفراد المعدومة مطلقا والمستثنى وجهها الّذى هو المفهوم الإعتبارى واتّصال الإستثناء لكون المستثنى وجها للمستثنى منه وبقائه على معدوميّته المطلقة لعدم كونه موجودا فى الخارج ولا معلوما بالعرض من وجهه ، وكذا الحال فى الإخبار ، فإذا أخبرنا عن المعدوم المطلق أو ما فى حكمه من الكلّيات الفرضيّة وجعلناه آلة لملاحظة أفراده الّتى هى معدومات صرفة كان المفهوم مخبرا عنه بالذّات وهو ليس مشيرا إلىٰ شىء من خارج ؛ فالفرد الّذى كان من شأنه أن يكون مخبراً عنه بالعرض أعنى المعدوم المطلق كما لا وجود له فى الذّهن والخارج لا شيئيّة له أيضا فيهما ، والمفهوم الّذى هو المخبر عنه بالّذات كما انّه شىء فى الذّهن موجود فيه أيضا ، و بذلك يظهر اندفاع شبهتهم على ثبوت المعدومات وشيئيّتها من طريق العلم والخبر بأنّ المعدوم معلوم و كلّ معلوم شىء وإنّ المعدوم ممّا يخبر عنه وكلّ ما يخبر عنه شىء .

وحاصل الدّفع على ماقيل انّ مرادهم بالمعدوم إن كان هو المعدوم الخارجى فلا ينفعهم ، وإن كان هو المعدوم المطلق فإن أرادوا بالمعاوم والمخبر عنه المعلوم والمخبر عنه بالّذات فلا نسلّم صغرى القياسين و إن أرادوا بهما المعلوم والمخبر عنه بالعرض فصغراهما مسلّمة ونمنع كبراهما .

والصحيح أن يجاب فى الشقّ الأخير أيضا بمنع الصّغرى إذ المعدوم المطلق أى الأفراد المعدومة فى الطّرفين ليست معلومة ولامخبرا عنها بالعرض، إذ المفهوم المعلوم والمخبر عنه بالذّات إذا لم يكن مشيرا إلى خارج من مدرك آخر أوالخارج لم يتحقّق معلوم بالعرض ، فانّ الإشارة إلى شىء خارج هوأن يكون المتصوّر متّحدا مع أمر متحقّق فى نفس الأمريكون هذا الأمر فردا له ويكون هذا المتصوّر صادقا عليه مطابقا له وذلك إذا كان المتصوّر موجودا فى نفس الأمر من ذهن أوخارج والمعدوم المطلق ومثل الّلاشىء ليس كذلك إذ ليس لهما فرد يطابقه هذا المفهوم لافى هذا الذّهن المتصوّر له ولا فى ذهن آخر أوخارج فلا يتحقّق معلوم بالعرض أصلا . وعلى هذا يتحقّق فرق بين المعدوم المطلق و أمثاله من الكلّيّات الفرضيّة كالّلا شىء والّلا ممكن و بين ساير الممتنعات كشريك البارى واجتماع النّقيضين إذ الاولى لايصدق على شىء اصلا، والثّانية يصدق على أفراد لها فى الذّهن، فالاولى مالايكون له فرد فى ذهن أوخارج يمكن أن يصدق عليه المتصوّر لاما يتصوّر اصلا أى فرداً ومفهوما، إذ مفهوم المعدوم المطلق يتصوّر بأن يتصوّر الشّىء منسوبا إليه جميع أنحاء العدم ، وأمّا ساير الممتنعات فيمكن أن يتصوّر كشريك البارى واجتماع النقيضين ويكون هذا المفهوم المتصوّر مطابقا لأفراده الّتى فى الذّهن وإن كانت معدومة فى الخارج فإن مفهوم اجتماع النّقيضين له أفراد كثيرة ذهنيّة كاجتماع الزوج والفرد والعدم والوجود وغير ذلك ، وكذا ساير الممتنعات من شريك البارى وغيره . فالمراد بالخارج المتقدّم فى كلام الشيخ والآتى فى موضعين بعد هذا ما هو بمعنى نفس الأمر إذ اطلاق الخارج على هذا المعنى فى كلامهم شايع ، والمراد بوجود شىء فى نفس الأمر وجوده فى نفسه وفى حدّ ذاته إذ المراد بالنّفس الذّات وبالأمر الشّىء ونفس الأمر يعمّ الذّهن والخارج عنه وكذا الخارج المرادف له .

قيل : قد ذكرت أنّ أفراد باقى الممتنعات يكون موجودة فى الذّهن الموجود فيه مفهومها ويكون المفهوم مشيرا إليها ويكون الإشارة إلى أمر خارج فما معنى الخارج إذا أطلق على الموجود الذّهنى ؟ وكيف يتحقّق الإشارة والمطابقة بالنّسبة إليه ؟إذ لا

مغايرة حينئذ .

قلنا : أمّا التّغاير بين المشير و المشار إليه ظاهر إذ الأوّل هوالمفهوم والثّانى هو الأفراد ، وأمّا اطلاق ما فى الخارج على هذا المشار إليه الموجود فى الذّهن فعلى كون ارتسام الأشياء فى القوى العالية وجودا ذهنيّا لها فالأمرواضح إذ هى من الخارج مع كونها من المدارك و إلّا فالمغايرة اعتبارية، فإنّ الموجود الذّهنىّ له حيثيّة الوجود فى الذّهن وحيثيّة الوجود فى نفسه و إن تحقّقت الثّانية بالاولى فوجوده فى نفسه من حيث هومغاير له من حيث هو وجود ذهنى ، فإنّ المنظور إليه هومطلق وجوده فى حدّ ذاته أعمّ من أن يكون فى الخارج أوفى الذّهن إلّا انّ عدم صلاحيته للوجود الخارجىّ اقتضى أن يكون ذلك الوجود فى الذّهن فيكون وجوده النّفس الأمرى فى ضمن الوجود الذّهنى . فبهذه المغايرة الاعتبارية يطلق عليه الخارج المرادف لنفس الأمر .

ثمّ بعضهم جعل المغايرة الاعتبارية مصحّحة لتحقّق الإطلاق الخارجىّ كما ذكرناه ولامتياز المشير عن المشار اليه وتحقّق الإشارة حيث قال : « وبهذه المغايرة الإعتبارية تمتاز المشير عن المشار اليه ويتحقّق الإشارة وما يطلق عليه الخارج ولم يجعل مصحّح امتيازهما ما أشرنا اليه من كون المشير هوالمفهوم والمشار إليه هوالأفراد» فظاهر كلامه انّ المفهوم المتصوّر فى النّفس أوالفرد المتصوّر من حيث كونه موجودا ذهنيّا مشير ومن حيث كونه موجودا فى حدّ ذاته مشار إليه وهوكما ترى ، إذ المشير لابدّ أن يكون مفهوما والمشار إليه فردا ولايمكن أن يكون كلّ منهما نفس المفهوم أوالفرد كما لايخفى .

ثمّ **بعض الناظرين** صرّح بأنّ أفراد المعدوم المطلق معلومة بالعرض ، ولم يفرّق بينه و بين ساير الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين حيث قال فى تفسير كلام **الشيخ** : «حاصل الكلام أنّ المعدوم المطلق لايكون معلوما إلّا بعنوان أنّه يوجد وجهه فى الذّهن كما إذا تصوّرنا مفهوم شريك البارى وجعلناه آلة لملاحظة أفراده الّتى هى معدومة مطلقا أوتصوّرنا مفهوم اجتماع النّقيضين وجعلناه آلة له كذلك ، فحينئذ المعدوم المطلق أعنى أفرادهما صحّ انّه معلوم لنا لكن بالعرض ، وليس أيضا هذه الصّورة الّتى

فى ذهننا مشيرا إلى شيء من خارج حتّى يلزم أن يكون فى الخارج شيء غير موجود فلم يلزم كون الشّيء معدوما مطلقا لأنّ المعلوم بالعرض أعنى الأفراد معدومة مطلقا لاشيئيّة له أصلا لا فى الذّهن ولا فى الخارج، والمعلوم بالذّات أى العنوان وإن كان شيئا فى الذّهن فهو موجود فيه أيضا ، وكذا الحال فى الإخبار فإنّا إذ أخبرنا عن المعدوم المطلق نجعل مفهومه آلة للاحظة مفهوم شريك البارى أو اجتماع النقيضين فحينئذ المفهوم مخبر عنه بالذّات والفرد بالعرض وليس المفهوم مشيرا إلى شيء من خارج ؛ فالفرد الّذى هو المخبر عنه بالعرض والمعدوم المطلق كما لا وجود له لاشيئيّة له أيضا لا فى الذّهن ولا فى الخارج، والمفهوم الذى هو المخبر عنه بالذّات كما انّه شيء فى الذّهن كذلك موجود فيه أيضا » انتهى .

وهو كما ترى يدلّ على أنّ أفراد المعدوم المطلق الّذى سوّى بينه وبين ساير الممتنعات لتمثّله له بشريك البارى واجتماع النقيضين معلومة ومخبر عنها بالعرض، وفيه انّها إذا لم يكن موجودة أصلا لا فى ذهن ولا فى خارج ولم يكن لها شيئيّة فيهما كما صرّح هو به كيف يكون معلومة ومخبرا عنها بالعرض بل هو خلاف كلام الشيخ كما تقدّم، وكلامه فى الجواب عن القياسين المذكورين أيضا مصرّح بأنّ أفراد المعدوم المطلق معلومة ومخبر عنها بالعرض كما تقدم مع ردّه .

فان قيل : المعدوم المطلق أعنى افراد الصّورة إذا لم يكن موجودة فى الخارج و الذّهن كيف يكون الصّورة وجهها مع أنّ وجه الشّيء يجب أن يصدق عليه ، وهذه الصّورة ليست صادقة على شيء فى نفس الأمر لا ذهنا ولا خارجا .

قلنا : معنى كونها وجها لها انّه لو فرض تحقّق لها فى خارج أو ذهن لكانت صادقة عليها فالكلام جار على الفرض والتّقدير ، على أنّ لزوم صدق وجه الشّيء عليه غير لازم، و بذلك يندفع ما أورد على التوجيه المذكور بأنّ الظّاهر من جعل الصّورة وجها للمعدوم المطلق كونها صادقة عليه . وهذا غير مستقيم لأنّها ليست صادقة على شيء فى نفس الأمر من الخارج والذّهن وكذا شريك البارى واجتماع النقيضين . ومعنى قولنا

شريك البارى مستحيل الوجود انّ الواجب ليس له شريك بالضّرورة وما ذكره أخيرا ضعفه ظاهر ممّا مرّ هذا .

وقيل فى توجيه الإستثناء : إنّ المراد بالمعدوم المطلق فى كلام الشيخ ، معنى يعمّ الصّورة الذّهنيّة أيضا ، ومعنى قوله : « وإذا أخبر عنه بالسّلب » إذا قصد أن يخبر عنه بالسّلب يعنى إذا قصد ذلك فقد جعل له وجودا فيخرج عن المعدوميّة المطلقة ولايخفى بعده .

ثمّ لمّا أشار إلى أنّ المعدوم المطلق لايكون مخبرا عنه ولامعلوما وكان الحكم الثّانى ظاهرا أويبيّن طريق العلم به عاد إلى بيان الأوّل بقوله : **وَأمَّا الْخَبَرُ فَلأِنَّ الْخَبَرَ دَائِماً يَكُونُ عَنْ شَيءٍ مُتَحَقِّقٍ فِي الذِّهْنِ** فهو عطف على مقدّر أى امّا عدم العلم فظاهر ، وأمّا عدم الخبر فلأنّ الخبر دائما يكون عن شىء متحقّق فى الذّهن وإن كان المخبر عنه موجودا فى الخارج ، لماعرفت من أنّ المخبر عنه والمعلوم بالذّات هو الحاصل فى الذّهن ، والموجود فى الخارج مخبر عنه ومعلوم بالعرض . والحاصل فى الذّهن كما له الشّيئيّة له الوجود أيضا ، وأمّا المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر أصلا ويمكن ان يكون قوله : « وأمّا الخبر » إلى قوله : « إنّما يقول انّ لنا علما » دليلا على الحكم الاول ومنه الخ دليلا على الثّانى ، فكأنّه قال : « أمّا انّه لايصحّ عنه الخبر فلأنّ الخبر » الخ « وأمّا انّه ليس معلوما إلّا على الوجه المذكور فلانّ المعنى » الخ .

ثمّ استانف الكلام لبيان امتناع الإخبار عن المعدوم المطلق فقال : **وَالْمَعْدُومُ الْمُطْلَقُ لاَيُخْبَرُ عَنْهُ بِالإيْجَابِ**، لأنّ الإيجاب إثبات شىء لآخر وهو فرع ثبوت المثبت له ، والمعدوم المطلق لاثبوت له فلايثبت له شىء . وأنت تعلم انّ تبديل « الواو » بـ« الفاء » فى قوله « والمعدوم لايخبر عنه » ليكون تفريعا على سابقه أولى كما لايخفى وجهه وربّما رجّح ماهو الواقع بجعل الكلام إشارة إلى دفع سؤال هو انّ قوله : « لم يكن عنه خبر ولاكان معلوما إخبار عن المعدوم المطلق بعدم الخبر والعلم ، وقد سبق انّه لايخبر عنه ولايعلم » . وحاصل الدّفع انّ المراد مما سبق ان المعدوم المطلق لايخبر عنه بالإيجاب و هذا القول قضيّة سالبة وليست معدولة حكم فيها على المعدوم بعدم الخبر والعلم ،

ثمّ لمّا كان هذا الجواب جدليّا إذ التّحقيق عدم جواز الإخبار عنه مطلقا نظرا إلى الدّليل أشار إلى جواب آخر بقوله : **وَإذا أخْبِرَ عَنْهُ بِالسَّلْبِ أيضًا فَقَدْ جُعِلَ لَهُ وُجُودٌ بِوَجْهٍ مّا فِي الذِّهْنِ** أى إذا أخبر عنه بالسّلب يجعل له وجود فى الذّهن بعنوان المعدوميّة مع أنّ صدق السّلب لايستدعى وجود المحكوم عليه بل إذا كان المحمول سلب الوجود نفسه استدعى عدمه كما تقرّر فى محلّه . وإنّما يتوقّف السّلب على الوجود بوجه مّا لكونه حكما وإقتضاء مطلق الحكم تصوّر المحكوم عليه فى الجملة ، فالسّالبة تساوى الموجبة من جهة الحكم فى استدعاء وجود الموضوع و إنّما الفرق بينهما بزيادة الإقتضاء فى الإيجاب ، إمّا لأنّ مضمونه الإخبار عن ثبوت أمر آخر وهو الفرد للعنوان فهويستلزم ثبوت ذلك الفرد فى الخارج ليثبت له المحمول فيه ، واطلاق الموضوع غالباً منصرف إلى هذا الفرد دون العنوان لما اشتهر بينهم من أنّ المراد بالموضوع الأفراد وإن اطلق نادرا على الموضوع فى الذّكر أعنى العنوان ، وإمّا لأنّ إيجاب الشّيء من حيث أنّه إيجاب للمعدوم محال بل لابدّ من وجود الموضوع ولونفس العنوان لوقطع النّظر عن اقتضاء العنوان الإيجابى ثبوت فرد له للقاعدة الفرعيّة ، وأمّا السّلب فلكون مؤدّاه سلب شى عن آخر لايستلزم ثبوت فرد للعنوان ولا وجود الموضوع ولونفس العنوان ، فقولهم : « موضوع الموجبة أخصّ من موضوع السّالبه » معناه انّه مع قطع النّظر عن المساواة بينهما فى استدعاء وجود الموضوع من حيث اشتراكهما فى الحكم يكون لخصوص الإيجاب اقتضاء آخر لوجوده لايكون ذلك فى السّلب .

قيل : السّلب كالإيجاب فى اقتضاء وجوده فى المحصورات من جهة عقد الوضع لأنّه بمنزلة حكم إيجابى فإنّ قولنا : « ليس كلّ ا ب » يقتضى ثبوت العنوان أعنى ا للافراد الواقعيّة وهوالمعنى بعقد الوضع بخلاف الشّخصيّات والطّبيعيّات

قلنا : عقد الوضع و إن كان بمنزلة الإيجاب إلا انّ صدق الحكم على ما يثبت له الألف بسلب الباء عنه لايقتضى وجود ما يثبت له الألف على تقدير عدمه لصدق هذا الحكم .

وللقائل أن يقول: « ما ادّعيت ان صدق الحكم بسلب الباء يقتضى وجود الموضوع بل انّ عقد الوضع يقتضى وجوده وان كان الحكم السّلبى المذكور فى القضيّة لاينافى معدوميّة » .

ثمّ اقتضاء السلب وجود الموضوع كالإيجاب وإن كان ظاهرا لكنّ **الشّيخ** نبّه عليه بأن يطلق الحكم على شىء يستلزم الإشارة إليه، والإشارة يستلزم وجود المشار اليه وإليه أشار بقوله: **لِأَنَّ قَوْلَنَا: « هُوَ » يَتَضَمَّنُ إِشَارَةً وَالإِشَارَةُ إِلَى الْمَعْدُومِ الَّذِي لَا صُورَةَ لَهُ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ فِي الذِّهْنِ مُحَالٌ**، لفظة « هو » كناية عن الموضوع وكان المراد به الضّمير الّذى فى قولنا: « ا هو ب » .

قيل: ذكر « هو » أو إضمار معناها فى النّفس غير لازم فى الحكم والّلازم نفس الرّابطة وهى ليست معنى هو وبعينها ولافيها إشارة وذكر « هو » ونحوه على سبيل الإستعارة .

قلنا: المراد صحّة ذكره فى كلّ خبر وإن لم يكن لازما، وبذلك يتمّ الكلام على أنّ المدّعى، بديهى ومايذكر للدّلالة عليه بيّنة فلا وقع للمناقشة عليه. ولايبعد ان يكون « هو » إشارة إلى الرّابطة وتضمّنها للإشارة لاقتضائها ارتباط أحد الأمرين بالآخر وهو لايتصوّر بدون توجّه العقل إليهما. ثمّ ما فى الحكم الإيجابى من زيادة الإقتضاء أى إقتضائه ثبوت الموضوع للفرعيّة والفرد للعنوان إنّما يختصّ بالصّادق كما يدلّ عليه قوله: « فكيف يوجب على المعدوم شىء » الخ فإنّه الّذى يقتضى وجود الموضوع ضرورة ولا يقع فيه الإخبار عن المعدوم المطلق إذ مالا وجود له بوجه لايكون له حال أو صفة حتّى يمكن إثباته له بل لابدّ له من فرد موجود ليثبت له المحمول ويصحّ الحكم بمطابقة الخبر للواقع، ولايجرى ذلك فى الكاذب إذ لم يثبت فيه شىء لآخر حتّى يقتضى ثبوت المثبت له وتحقّق الفرد للعنوان فهو يشارك السّلبى بقسميه فى كون الاقتضاء المجرّد نفس الحكم دون امر آخر، وحينئذ يظهر وجه تفرقة **الشيخ** بين الإيجاب والسّلب والفصل بينهما حيث نفى الإخبار الإيجابى عن المعدوم المطلق راسا وأثبت له السّلبى ووجّهه، بماوجّهه مع أنّ الّلازم لوكان المطلوب مطلق الإخبار كما جرى عليه **الجماعة** إجراء الكلام على نهج واحد أبا النفى

رأسا أو الإثبات والتّوجيه ، فإن رجع الأخير إلى الأوّل إذ حاصله انّه لم يقع الإخبار عن المعدوم المطلق بل عن الموجود فى الذهن إذ فصله مبنىّ على فرضه الكلام فيما هو الأصل والعمدة أعنى صادق الحكم وعدم اعتداده بما عليه **الجماعة** ومع ذلك يعلم منه حال الكاذب أيضا لأنّ ما ذكره فى السّلبى الصّادق جاز فى الكاذب بقسميه بل فى الإيجابى الصّادق أيضا فيعلم فيه الجواب بوجهين ، ولو كان يقتضى على بيان مطلق الحكم ويجرى فيه ما ذكره فى الحكم السّلبى من التّوجيه لم يظهر للإيجابى الصّادق جوابان .

ويمكن أن يكون كلامه مفروضا فى الأعمّ مع ملاحظة ما هو الأصل أو أحد الفردين فى التّفرقة أو مراعات بادى النّظر فى الإخبار السّلبى ، فإنّ دقيق النّظر وإن اقتضى امتناع مطلق الإخبار عن المعدوم المطلق إلّا انّه لمّا كان فى بادى النّظر يترائى صحة الإخبار السّلبى عنه دفعه ووجّهه بما ذكره ، ولمّا لم يكن هذا التّرائى فى الإيجابىّ أحال الحكم فيه إلى الظّهور ، على أنّه لو كان كلامه فى المطلق وتساوى عنده فرداه فى الحكم لم يبعد مثل هذا الفصل من مسامحاته .

وبما ذكرناه من أنّ كلام **الشيخ** فى صادق الحكم لا فى مطلقه يندفع عنه ما أورد عليه **المحقّق الدوانى** بأنّه لا فرق بين الإيجاب والسلب فى امتناع الإخبار بهما عن المعدوم المطلق إنّما الفرق بينهما فى أنّ صدق الإيجابى ينافى كون الموضوع معدوما مطلقا بخلاف صدق السّلب ، والكلام فى نفس الإخبار صادقا كان أو كاذبا فلا فايدة فى الفصل بينهما .

ثمّ المورد جعل التّفصّى فى أن يقال : المراد بالإخبار التّصديق والتّصديق الإيجابى على المعدوم أظهر إستحالة لأنّ استدعاء صدق الإيجاب وجود الموضوع ضرورى فلا يتاتّى من أحد هذا التّصديق بخلاف التّصديق السّلبى فإنه قد يتوهّم جوازه بناء على صدق السّلب بانتفاء الموضوع ولذا فرّق بينهما .

واعترض عليه بأنّ كلامهم ليس فى التّصديق بل فى مطاق الخبر لكفايته ولو كان فيه أيضا فاستحالته فى الإيجاب للوجه الّذى ذكره بعيد .

ولايخفى انّ مراد **المحقق** أنّ الخبر أعمّ من التّصديق لتناوله كلّ محتمل للصّدق

والكذب وإن لم يكن فيه إذعان كالصّادر عن العاقل والمجنون وأمثالهما واختصاص التّصديق بما فيه قصد و إذعان يتحقّق النّسبة الثّبوتيّة بين الموضوع والمحمول و إن لم يطابق الواقع وبهذا يمتاز عن الخبر الصّادق، فما ليس فيه إذعان لايتميّز موجبه عن سالبه لعدم ثبوت وإثبات فى الموجب فيكون كالسّالب . وأمّا فيه التّصديق والإذعان فموجبه يقتضى ثبوت الموضوع ضرورة وأمّا السالب فربما توهّم عدم اقتضائه ذلك . والشيخ لمّا أراد الثّانى فرّق بينهما والاعتراض المذكور مردود بأنّه إذا جاز تخصّص الخبر بالصّادق كما ارتكبه المعترض فأىّ مانع من تخصّصه بالتّصديق الّذى فى مرتبته من الخصوصيّة ، أو النسبة بينهما بالعموم من وجه إذ التّصديق قد لايطابق الواقع أمّا والمطابق له قد لايكون تصديقا كالصّادر عن السّاهى ومثله هذا .

وبعضهم أجاب عن الايراد المذكور أوّلا بعدم دلالة فى العبارة على صحّة الحكم بالسّلب لأنّه أشار أوّلا إلى إمتناع الإخبار بالإيجاب ثمّ نبّه على ان الّذى يترائى من الإخبار بالسّلب ليس إخبارا عن المعدوم المطلق . وثانيا بأنّ حكم المورد بعدم الفرق لغفلته عن الفراق بين المفهوم وما صدق عليه، وكون المخبر عنه هو الثّانى دون الأوّل وانّ الموضوع يراد به الثّانى غالباً على ما اشتهر من انّ المراد بالموضوع الأفراد. نعم قد يراد به الموضوع فى الذّكر أعنى العنوان ، وظاهر انّ صحّة الإيجاب الّذى مضمونه الإخبار عن ثبوت أمر لفرد العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد وصحّة السّلب الّذى مودّاه عدم امر لفرد العنوان لايستلزم ثبوت ذلك الفرد إذ عند عدمه يصحّ ذلك، ففى الحكم الإيجابى يلزم ثبوت ذلك الفرد الّذى هو الموضوع وفى السلبيّ لايلزم ذلك وان اشتركا فى اقتضاء العنوان ثبوتا وعدما فالمورد لما حمل المخبر عنه على العنوان دون فرده أورد ما أورد .

ويرد على ماذكره أوّلا بأن المورد لم يرد انّ الشّيخ حكم بصحّة الحكم على المعدوم المطلق بالسّلب حتّى يرد ما أورده بل مراده انّه لافرق بين الإيجاب والسّلب فى نفس الحكم وإنّما الفرق بينهما فى صدقه والكلام هنا فى نفس الحكم ، فالتّفرقة بينهما بنفى الأوّل رأسا وإثبات الثّانى مع التّوجيه لاوجه له بل كان الّلازم إجراء الكلام فيهما على نحو واحد.

فان كان مراد المجيب انّ السّلب لما كان يترائى فى صحّة الاخبار به عن المعدوم المطلق كما هو ظاهر قوله : « انّ الّذى يترائى » الخ دون الإيجاب فلذا تعرّض التّوجيه فيه دونه، ففيه انّ هذا التّرائى إن كان باعتبار الحكم الكاذب فالأمر مشترك فيهما وإن كان باعتبار أمر آخر فلابدّ من بيانه وبيان عدم جريانه فى الإيجابى، وإن كان مراده انّ السّلب يتوهّم فيه صحّة التّصديق على المعدوم المطلق بخلاف الإيجاب، ففيه انّ هذا ماذكره **المحقق** من التّفصّى وقد ردّه هذا المجيب . وعلى ما ذكره ثانيا بأنّ مبناه على فرض الكلام فى مطلق الحكم وتعليل التّفرقة بما ذكرناه من زيادة الإقتضاء فى الإيجاب . وفيه ما عرفت من أنّ هذا الفرق إنّما ينفع فى صدق الحكم لافى نفسه وقد ذكر المورد انّ الكلام فى نفسه لافى صدقه ولم يتعرّض المجيب لذلك .

ثمّ قيل انّ قول الشيخ : « والمعدوم المطلق لايخبر عنه بالإيجاب » منقوض بنفسه إذ مرجعه إلى انّ المعدوم المطلق يخبر عنه بعدم الإخبار و هو كلام موجب وإن لم يكن ظاهره موجبا، وحينئذ يلزم فيه التناقض إذ مايفيد من عدم الإخبار عنه يناقض مافيه من وقوعه وهو كشبهة المجهول المطلق ، وهى انّ قولهم : « المجهول المطلق لايخبر عنه » يناقض نفسه لانه وقع فيه الإخبار بعدم الإخبار عنه .

فجوابه كجوابها بعينه ، ومن أجوبتها انّ هذا القول قضيّة صادقة لاينتقض بنفسها إذ الموضوع فيها مفهوم هو عنوان لما لايعلم بوجه أعنى افراد المجهول المطلق أوطبيعته . وهذا المفهوم لكونه متصوّرا بوجه ما من أفراد المعلوم وليس فردا لنفسه ، فمعنى القضيّة انّ مفهوم المجهول المطلق المعلوم بوجه محكوم عليه بعدم الإخبار عن أفراده أوطبيعته الغير المعلومة . فمتعلّق الإخبار أى المفهوم العنوانى من أفراد المعلوم فليس مجهولا مطلقا ومتعلّق عدمه والمجهول مطلقا أعنى أفراده أوطبيعته لم يقع عنه الإخبار فلا يكون مخبرا عنه . ففى هذه القضيّة لم يقع الإخبار عن أفراد المجهول المطلق كما فى القضايا المتعارفة إذ لا أفراد له فى الخارج والذّهن ، ولاعن طبيعته كما فى الطّبيعيّة إذ لاطبيعة له بل إنّما وقع الإخبار عن عنوانهما بعدم الإخبار عنهما .

فحاصل الإشكال والجواب انّه حكم فيها بالإخبار عن عدم الإخبار عن المجهول المطلق والإخبار وعدمه متناقضان فتعلّقهما بموضوع واحد محال. فلا يجوز أن يكون المجهول المطلق باعتبار واحد موضوعا لهما فلابدّ من اختلاف موضوعهما ليرتفع شرط التّناقض أعنى وحدة الموضوع. فنقول الإختلاف حاصل إذ مفهوم المجهول المطلق من حيث كونه متصوّرا وفردا للمعلوم موضوع للحكم بالإخبار، ومن حيث كونه عنوانا للأفراد والطّبيعة الغير المعلومة موضوع لعدمه فهو باعتبارين متغايرين أعنى المفهوميّة والعنوانيّة متعلّق للمتناقضين كما انّه بالإعتبارين متعلّق المعلوميّة والمجهوليّة المطلقة لأنّه من حيث مفهومه معلوم ومن حيث أفراده وطبيعته مجهول مطلق. وإذ عرفت ذلك فلا يخفى عليك اجراءه فى المبحث لأنّه لايوجب تغيّرا سوى تبديل أحد اللّفظين بالآخر.

ثمّ قد أجاب بعضهم عن الشّبهة بأنّ قولنا: «المعدوم المطلق لايخبر عنه» بالإيجاب كلام موجب صادق لاينتقض بنفسه إذ لم يقع فيه الخبر عن أفراد المعدوم المطلق كما فى القضايا المتعارفة إذ لاأفراد له خارجا وذهنا ولاعن طبيعته كما فى الطّبيعيّة إذ لاطبيعة له، بل حكم فيه على عنوان لامر باطل الذّات وهذا العنوان من أفراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذّاتى فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحّة الخبر عنه ومن حيث أنّه عنوان المعدوم المطلق وقع الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه، فإذن فى هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان فى الصّدق على شىء لكنّهما اجتمعا فيه بوجود آخر فإنّ الموجود والمعدوم متناقضان فى الصّدق بشرط وحدة الموضوع، وأمّا إذ أريد بأحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما، فمفهوم المعدوم المطلق يجوز أن يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين، وهذا الخبر وفى هذا الحكم أيضا اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا لامن جهة التّناقض فإنّ صحّة الحكم بعدم الحكم وصحّة الإخبار بعدم الإخبار إنّما هى لأجل انّ الموضوع فى هذه القضيّة معدوم مطلق فهو بعينه فرد للموجود.

وما يقال: «إنّ المعدوم المطلق لاوجود له» معناه انّ ماصدق عليه هذا العنوان لاوجود

له ولاينا فى ذلك كون العنوان موجودا فكما انّ موجوديّة الموضوع هيهنا بعينه موجوديّة العدم فكذا ثبوت الخبر عنه إنّما يكون بنفى ثبوت الخبر عنه» انتهى . ولايخفى ما فى بعض فقراته من الإختلال وعدم استنباط معنى محصّل منه وارجاعه إلى ماذكرناه يتوقّف على تكلّفات . ثمّ للشبهة أجوبة أخرى أورد أكثرها **شارح المطالع** .

ثمّ **الشّيخ** بعد ما ذكران المعدوم المطلق لايخبرعنه بالأيجاب والسّلب مع دعوى الضّرورة أوبدونها أراد ان يثبت الأوّل بالدّليل أوالبيّنة إذ بعد ما أثبته من حيث انّ الحكم يقتضى الإشارة إلى الموضوع أراد أن يثبته من حيث أنّ نسبة الإيجاب لايتحقّق بين المعدوم وغيره ولايمكن إذعان بالنّسبة فقال :

فَكَيْفَ يُوجَبُ عَلَى الْمَعْدُومِ شَىْءٌ وَالْحَالُ أَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا: «انَّ الْمَعْدُومَ كَذَا» مَعْنَاهُ، احد المعنيين مكرّر زايد: **«إِنَّ وَصْفَ كَذَا** وهوالمحمول ليكون الإضافة بيانيّة أومبدءه ليكون لاميّة والقول بتعيّن الأوّل أوصدق المشتقّ قد لايقتضى قيام المبدء وثبوته للموضوع كمافى: «زيدجدّار» لايخفى ضعفه لوابطل انتزاع مبدء من كلّ شىء وثبوته للموضوع فان الجداريّة فى المثال المذكور منتزع من الجدار وثابت لزيد **حَاصِلٌ لِلْمَعْدُومِ» وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْحَاصِلِ وَالْمَوْجُودِ فَيَكُونُ كَأَنَّا قُلْنَا: «إِنَّ هٰذَا الْوَصْفَ مَوْجُودٌ لِلْمَعْدُومِ»** وموجوديّة الشّىء للمعدوم المطلق بيّن الفساد . وحاصله أنّ معنى إيجاب الشّىء على المعدوم المطلق حصوله له والحصول بمعنى انّ هذا الوصف موجود له، والضّرورة قاضية بعدم امكان وجوده له .

قيل : الوجود مشترك لفظىّ بين الرّابطى والنّفسى كما صرّح **الشيخ** فى بعض كتبه ، وعلى هذا فأىّ فساد فى الوصف له بأحد المعنيين للّذى لايكون موجودا بالمعنى الآخر ، وعلى تقدير عدم الإشتراك أيضا فهما نوعان متباينان ، وحينئذ لامحذور فى الموجوديّة المذكورة وفى القول الّذى ذكران الحكم الإيجابى بمعناه أعنى قولنا : « المعدوم كذا » ولو فرض تضمّنه محذورا فلا شكّ فى كونه أخفى من أصل الحكم .

ولوقيل : مراده انّ ثبوت الشّىء للشّىء فرع ثبوت المثبت له وما ذكره من كون

الإيجاب على المعدوم بمعنى حصول الوصف ووجوده لـه بيان لكون الإيجاب هو إثبات شىء لآخر حتّى تظهر الفرعيّة .

فنقول : إنّ هذا بعيد إذ حينئذ لاحاجة إلى بيان عدم الفرق بين الحاصل والموجود ، ولا وجه للاكتفاء بمجرّد انّه يكون كأنّا قلنا : « إنّ هذا الوصف موجود للمعدوم » بل كان ينبغى أن يقال : « وثبوت الشّىء للشّىء يستدعى ثبوت المثبت له » ولا وجه لعدم التّعرّض له مع أنّه العمدة فى المقام على أنّ ملاحظة التّقرير الأخير يدلّ على أنّ المراد ليس هذا ، انتهى .

وانت تعلم انّ الشيخ ذكر انّ الأيجاب على المعدوم بمعنى وجود وصف له وأحال بطلان ذلك إلى ماهو المشهور بينهم من القاعدة الفرعيّة وماكان له حاجة إلى التّصريح بها بعد اشتهارها عند كلّ محصّل ، وما ذكره من العلاوة غير ممكن كما يأتى . ثمّ لاريب فى أنّه جعل المحذور موجوديّة الوصف للمعدوم ونسلّم انّه الوجود الرّابطى له ولٰكن لاشكّ انّ معناه ثبوته له والفساد فيه لإيجابه ثبوت الشّىء لغير الموجود وهو باطل بالقاعدة الفرعيّة المعروفة بينهم . وماذكره من أنّه أخفى من أصل الحكم ففيه انّه لوسلّم لم يضرّ فى مقام التّنبيه إذ ربّما كان أقرب إلى إذعان بعض الأذهان وإن لم يكن كذالك بالنّسبة إلى الكلّ .

بَلْ نَقُولُ توضيح وتفصيل لما سبق أو إضراب عن قوله : « لافرق بين الموجود والحاصل » لإمكان منعه والقول بأنّ الحصول والثّبوت أعمّ من الوجود و إن كان خلاف الضّرورة **إنّهُ لايَخْلُو مَا يُوصَفُ بِهِ الْمَعْدُومُ وَيُحْمَلُ عَلَيْهِ إمّا أنْ يَكُونَ مَوجُوداً حَاصِلاً لِلْمَعْدُومِ وَإمّا أنْ لا يَكُونَ مَوجُوداً حَاصِلاً لَهُ ، فَإنْ كَانَ مَوجُوداً حَاصِلاً لِلْمَعْدُومِ فَلاَ يَخْلُوا إمّا أنْ يَكون فِى نَفْسِهِ مَوجُوداً أومَعْدُوماً** وهذه أقسام ثلاثة : أحدها أن يكون المحمول على المعدوم موجودا له وفى نفسه . وثانيها أن يكون موجودا له لافى نفسه . وثالثها أن يكون موجودا له ولا فى نفسه .

فَإنْ كَانَ مَوجُوداً فَيَكُونُ لِلْمَعْدُومِ صِفَةٌ مَوجُودَةٌ وَإذا كَانَتِ الصِّفَةُ مَوجُودَةٌ فَالْمَوصُوفُ بِهَا مَوجُودٌ لَامُحَالَةَ فَالْمَعْدُومُ مَوجُودٌ وَهَذا مُحَالٌ هذا إبطال للشّقّ الأوّل، حاصله انّه إذاكانت الصّفة موجودة للمعدوم وفى نفسها انعقد قياس هكذا: «المعدوم له صفة موجودة فى نفسها» و«كلّما له صفة موجودة فهو موجود» فينتج «المعدوم موجود»، والصّغرى ثابتة بالفرض والكبرى بالضّرورة فيصحّ النّتيجة مع استلزامها التّناقض.

وَإنْ كَانَتِ الصِّفَةُ مَعْدُومَةٌ فَكَيْفَ يَكُونُ الْمَعْدُومُ فى نَفْسِهِ مَوجوداً لِشَىءٍ، فَإنَّ مَا لَا يَكونُ مَوجوداً فى نَفْسِهِ يَسْتَحِيلُ أنْ يَكونَ مَوجوداً لِشَىءٍ، نَعَمْ قَدْ يَكونُ الشَّىءُ مَوجوداً فى نَفْسِهِ وَلَا يَكونُ مَوجوداً لِشَىءٍ آخَرَ وهذا إبطال للثّانى وحاصله انّ الصّفة لولم يكن موجودة فى نفسها لم يمكن ثبوتها لغيرها إذ مالا تحقّق له أصلا لايمكن انتسابه إلى شىء. وقوله: «فإنّ مالايكون موجودا» الخ تنبيه على قوله: «فكيف يكون المعدوم فى نفسه» الخ بعبارة أظهر إذ مالايكون موجودا أظهر من المعدوم فى المقام فالإيراد بلزوم المصادرة لاتّحاد القولين لاوقع له.

قيل: المدّعىٰ هنا لزوم الوجود للموضوع فى الحكم الإيجابى، فالإستدلال عليه بلزوم الوجود للمحمول غير مناسب إذكون ثبوت الشّىء لآخر مقتضيا لثبوت المثبت له أجلى من كونه مقتضيا لثبوث المثبت فكيف يستدلّ أوينبّه به عليه، على انّ الظّاهر عدم لزوم الوجود للمحمول وكفاية صحّة انتزاعه من الموضوع بالضّروره أو البرهان إذ لزومه فى طرف الاتّصاف باطل لأنّ فى الإتّصافات الخارجية مثل الإضافات ونحوها لووجب ثبوت المحمول فى الخارج لزم التّسلسل، وما ذكروه فى دفعه ضعيف وفى أىّ ظرف أيضا باطل إذ لامدخل لاتّصاف زيد بالعمى فى الخارج لوجوده فى ذهن عمرو أو فى المبادى العالية إذ العمى الّتى فى ذهن عمرو لايجوز أن يكون نفس ما اتّصف به زيد فى الخارج لأنّه بمنزلة اتّصاف زيد بعين السّواد الّذى فى عمرو بل هو أفحش ولاشرطا لإتّصاف زيد بها فيه إذ لامعنى لهذه الشّرطيّة، مع انّ الظّاهر انّ اشتراطهم ثبوت المحمول

لاتّصاف الموضوع بهلا لاشتراط الإتّصاف به، انتهى.

ويرد على ما ذكره أوّلا ما تقدّم من جواز التّنبيه على الأجلى بالأخفى إذا صار لعلّة مّا أظهر و على العلاوة ببداهة فقط كلّ حمل على نحو ثبوت من المحمول للموضوع وذلك إمّا بأن يكون موجودا خارجيّا قائما به كما فى مثل «الجسم أسود» أو ذهنيّا منتزعا منه فى الذّهن فقط كما فى مثل قولنا: «اجتماع النّقيضين محال»، أو موجودا نفس أمرى منتزعا منه فى الخارج كما فى قولنا: «زيد أعمى»، أو «ممكن» أو «معلول» و «السّماء فوقنا» و «الجسم متناه»، أو «منقطع». فإنّ مبادى هذه المحمولات بل أنفسها غير موجودة فى الخارج مع صدق القضايا فيه، ولا ندّعى اقتضاء الحمل فى كلّ ظرف ثبوت المحمول فيه حتى يمنع بهذه الأمثلة. ويقال المسلّم اقتضاء الإتّصاف فى ظرف وجود الموضوع فيه ضرورة انّ ثبوت الشّىء للشّىء فى ظرف يقتضى ثبوت المثبت له فيه و أمّا ثبوت المحمول فيه فغير لازم كما فى الأمثلة المذكورة بل ندّعى اقتضاء وجود المحمول فى الجملة وهو ثابت فى الأقسام الثّلاثة المذكورة فإنّ وجوده فى الأوّل خارجىّ قايم بالموضوع فى الخارج، و فى الثّانى ذهنىّ منتزع عنه فى الذّهن فقط، وفى الثّالث ذهنى نفس أمرىّ منتزع عنه فى الخارج. فإنّ قولنا: «زيد أعمى» ليس معناه انّ هنا عمى موجودا فى الخارج اتّصف به زيد ولا انّ زيدا متّصف بالعمى الحاصل فى ذهن عمرو، أو فى المبادى العالية بل معناه انّ ثبوته لزيد فى الخارج على نحو إذا أدركه العقل يدرك فيه عدم البصر و منتزعة منه انتزاعا لايكون بمجرّد الجعل والإختراع، وهٰذا يكفى لتصحيح الإتّصاف بالخارج ولايتوقّف على كون المحمول موجودا خارجيّا قائما بالموضوع. و بالجملة لايمكن أن لا يكون للمحمول شىء من التّحقّقات الثّلاثة ولابدّ فى كلّ حمل من تحقّق واحد منها فإن كان الموضوع موجودا فى الخارج كان المحمول ثابتا له فيه إمّا بالمعنى الأوّل أى بالقيام به أو الثّالث أى بالانتزاع عنه، والمنتزع وإن لم يكن موجودا خارجيّا متميّزا عن الموضوع إلّا انّ انتزاعه منه عند ملاحظته بحسب وجوده الخارجى، وإن كان موجودا فى الذّهن فقط كان المحمول ثابتا له فيه، ثمّ الإتّصاف على الأوّل خارجىّ أى يكون الخارج

ظرف الإتّصاف فيتّحد ظرف الإتّصاف وظرف ثبوت المحمول ، وعلى الثّانى ذهنىّ فيتّحد الظّرفان أيضا ، وعلى الثّالث كالأوّل عند **المتأخّرين** فيختلف الظّرفان ، وكالثانى عند **الشيخ** فيتّحدان ، وربما رجّح مختاره بأنّ المتحقّق فى الخارج أمر واحد من دون اتّصاف شىء لشىء وتلبّسه به فى الخارج بل حصول ذلك إنّما هو فى العقل والمتحقّق فى الخارج إنّما هو المنشاء لذلك .

وممّا ذكر ظهر اتّحاد الظّرفين عند **الشيخ** مطلقا وعند **المتأخّرين** . وإن اختلفا فى الثّالث إلّا انّه لايرد قول المورد إذ ظهر انّ اتّصاف زيد بالعمىٰ فى الخارج الخ إذ مصحّح هذا الإتّصاف ليس وجوده فى ذهن عمرو أو فى المدارك العالية ، بل ما تقدّم من كون وجود زيد فى الخارج على نحو إذا أدركه العقل ينتزع عدم البصر وهذا النّحو من الثّبوت للمحمول يكفى لكون الإتّصاف خارجيّا .

ويمكن أن يقال : اللاّزم فى المحمول من الوجود فى ظرف الإتّصاف أعمّ من الوجود بالذّات وبالعرض ، ولايلزم كونه موجودا بالذّات إذ ثبوت شىء لشىء يقتضى ثبوت المثبت له بالذّات فى ظرف الإتّصاف وثبوت المثبت فيه بالذّات أو بالعرض ، فإنّ المستحيل موجوديّة الشّىء لغيره مع عدم موجوديّته فى نفسه بالمعنيين ، ولا ريب فى انّ العمىٰ بل الأعمىٰ وإن لم يكن موجودا فى الخارج حقيقة وبالذّات إلّا انّه موجود فيه بالعرض لاتّحاده مع زيد فإنّ كلّ موجود ذاتيّاته موجودة بوجوده بالذّات وعرضيّاته بالعرض فاتّحاده مع الأولىٰ اتّحاد بالذّات ومع الثانية اتّحاد بالعرض ومطلق الإتّحاد يكفى صحّة الحمل كما ذكرناه .

وبذلك يظهر انّ ماقيل انّ المحمول متّحد مع الموضوع فى الخارج فوجود احدهما يستلزم وجود الآخر مردود لو أريد بوجود الآخر وجوده بالذّات ومسلّم لو أريد به الأعمّ .

قيل : الإتّصاف فى الخارج نسبة ، فلو اقتضى وجود الموصوف فيه لاقتضى وجود الصّفة فيه أيضا لأنّ كليهما ظرف النّسبة .

قلنا : انّ جعل قوله : « فى الخارج » ظرفا لوجود الاتّصاف ، فالإتّصاف ،

نسبة لا وجود لها فيه ولو فرض وجوده فيه كان مستلزما لوجود ظرفيه فيه لكن لا كلام فيه ، و ان جعل ظرفا لنفس الإتصاف فالإتّصاف فى الخارج بهذا المعنى إنّما يستدعى وجود الموصوف فيه دون الصّفة ، إذ الإتّصاف أعمّ من أن يكون بانضمام الصّفة إلى الموصوف كما فى اتّصاف الجسم بالبياض أو يكون الموصوف فى نحو من أنحاء الوجود بحيث لولاحظه العقل صحّ أن ينتزع منه تلك الصّفة كما فى اتّصاف زيد بالعمىٰ والإتّصاف فى الخارج بأىّ معنى أخذ يستلزم وجود الموصوف فيه إذ ما لم يكن الشّىء موجودا فيه لم يصحّ انضمام وصف إليه ولا كونه فى الخارج بحيث يصحّ منه انتزاع الوصف ولا يستلزم وجود الصّفة فيه إذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجىّ أموراً إضافيّة أوسلبيّة لا تحقّق لها فى الخارج ويصفه بها وصفا صادقا مطابقا للواقع .

وبما ذكر يظهر اندفاع ماذكره المورد من لزوم التّسلسل فى بعض الإتّصافات الخارجيّة على تقدير اتّحاد الظّرفين لما عرفت من أنّها عند الشيخ ليست خارجيّة بل ذهنيّة كوجود المحمول فهو موجود ذهنىّ منتزع نفس أمرى وليس موجودا فى الخارج حتّى يلزم التّسلسل ، وعند غيره وإن كانت خارجيّة إلاّ انّه لا يقول بموجوديّة المحمول فى الخارج بل يكتفى فى الإتّصاف الخارجىّ بانتزاع الصّفة من الموصوف فى الخارج و إن لم يكن موجودة بنفسها قائمة به فلا يلزم التّسلسل على أنّ هذا الإيراد فى نفسه ضعيف كما يأتى تحقيقه . فعلى هذا فمراد الشيخ أنّ ما لا يكون موجودا فى نفسه أصلا أى لا بوجود خارجىّ ولا ذهنىّ يمتنع أن يكون موجودا لشىء وهو حقّ إذ المعدوم المطلق لا يخبر به أصلا . و حاصل كلامه انّ إيجاب شىء وحمله على المعدوم المطلق لا يصحّ أصلا إذ المحمول لا يمكن أن يكون عين الموضوع فيكون غيره فالمحمول على المعدوم إمّا يكون موجودا له فى الخارج أو الذّهن أولا يكون موجود له ، فعلى الأوّلين يكون للمحمول نحو من الوجود فى نفسه ، فلا بدّ أن يكون الموضوع أيضا كذلك لاستحالة ثبوت صفة موجودة للمعدوم المطلق وعلى الأخير لا معنى للحمل والانتساب .

فَأمّا إنْ لَمْ تَكُنِ الصِّفَةُ مَوجُودَةً لِلْمَعْدُومِ فَهُوَ نَفْىُ الصِّفَةِ

عَنِ الْمَعْدُومِ فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ هَذا فَهُوَ النَّفْىُ لِلصِّفَةِ عَنِ المَعْدُومِ فَإذا نَفَيْنَا الصِّفَةَ عَنِ الْمَعْدُومِ كَانَ مُقابِلَ هَذا فَكَانَ وُجُودُ الصِّفَةِ لَهُ هَذا كُلُّهُ بَاطِلٌ هذا إبطال للثّالث، وحاصله انّ الصّفة إذا لم يكن موجودة للمعدوم كان حملها عليه بنفيها عنه لا بإيجابها له وإلّا كان النّفى مقابلا له فيكون الصّفة موجودة لـه وهو خلاف الفرض ، فمع عدم موجوديّتها لـه لايمكن الحمل بالايجاب وهو المطلوب .

وَإِنَّمَا نَقُولُ: إنَّ لَنَا عِلْماً بِالْمَعْدُومِ فَلِأَنَّ الْمَعْنَىٰ إذا تُصُوِّرَ فِى النَّفْسِ فَقَطْ وَلَمْ يُشَرْ فِيهِ إِلَى خَارِجٍ كَانَ الْمَعْلُومُ نَفْسَ مَا فِى النَّفْسِ فَقَطْ وَالتَّصْدِيقُ الْوَاقِعُ بَيْنَ الْمُتَصَوَّرِ مِنْ جُزْئَيْهِ أى جزئى المعلوم **هُوَ انَّهُ جَايِزٌ فِى طِبَاعِ هَذا الْمَعْلُومِ وُقُوعُ نِسْبَةٍ لَهُ مَعْقُولَةٍ إِلَى خَارِجٍ وَفِى الْوَقْتِ** أى وقت عدمه **فَلَا نِسْبَةَ لَهُ وَلَا مَعْلُومَ غَيْرُهُ** أى غير هذا المتصوّر فى النّفس .

هذا الكلام يحتمل محملين :

أحدهما ، أن يكون إشارة إلى دفع سؤال ربّما يورد على قوله : « فإذا كانت الصّفة موجودة كان الموصوف بها موجودا » وهو منع الملازمة إن أريد بالموجود الموجود فى الخارج إذ الموجود فى الذّهن يتّصف بالصّفة الموجودة ؛ ومنع بطلان اللاّزم إن أريد به الأعمّ لكون المعدوم موجودا فى الذّهن ، ومحصّل الدّفع إثبات الملازمة الممنوعة بأنّا نقول : بمعلوميّة المعدوم بمعنى انّه متصوّر فى النّفس فقط من غير إشارة إلى واقع ، والتّصديق الّذى فى الإيجاب بين المتصوّر من جزئىّ المعلوم كقولنا : « المعدوم كذا » يقتضى معلوما غير هذا ، ولايكفى فيه ما نقول به إذ التّصديق الواقع هنا هو انّه يجوز فى طباع هذا المعلوم أن يكون له نسبة إلى خارج بالمطابقة وهذا لايتأتى بدون إشارة إلى خارج عنه فهذا الخارج غير المتصوّر موجود فى العين أو الذّهن وفى هذا الوقت الّذى فرض المعدوم معدوما لانسبة لـه إلى خارج فلا معلوم غيره المتصوّر فلاتصديق ، فكون المعدوم متصوّرا فقط لايكفى فى الإخبار بالإيجاب فإذا ثبت له صفة يوجب وجوده فى الخارج وهو باطل وعلى

هذا يكون قوله : « والتّصديق » عطفا على قوله « وإنما نقول به » .

وثانيهما، أن يكون إشارة إلى بيان كيفيّة تعلّق العلم بالمعدوم الخارجىّ دون المطلق لقوله : « وقوع نسبة معقولة إلى خارج وفى الوقت فلا نسبة له » و بيان معنى النّسبة فى القضيّة الّتى موضوعها معدوم خارجىّ و يحكم عليه بالوقوع فى المستقبل ، و بيان عدم استلزام العلم بالمعدوم شيئيّته فى الخارج و ثبوته فيه كما زعمه **المعتزلة** ونقضها و إن ظهر فيما سبق الّا انّه أعاد عليه توضيحا ، وتوضيحه انّ العلم بالشّىء إمّا تصوّرىّ أوتصديقىّ والأوّل إمّا تصوّر مجرّد مفهومه بدون الإشارة إلى الخارج أومعها ، والمعدوم المطلق إنّما يعلم بالوجه الأوّل دون الأخيران ، أمّا الثانى فلأنّا إذا قلنا بمعلوميّة المعدوم فذلك لأجل انّ المعنى إذا تصوّر فى النّفس فقط ولم يشر إلى خارج كان المعلوم مجرّد ما فى النّفس فقط و المعدوم المطلق كذلك فلا يكون معلوما بالوجه الثّانى امّا كونه متصورا فى النّفس فلكونه معلوما بهذا العنوان والعلم بالشّىء يقتضى وجوده فى الذّهن ، وإمّا انّه لايشير إلى خارج فلأنّه لوأشار اليه خرج عن المعدوميّة المطلقة إلى نحو ثبوت له .

ثمّ المراد بالخارج إمّا مايحاذى به من الأفراد وبالإشارة إليه اتّحاده معه ليكون المراد انّ مفهومه من حيث هو أى مع قطع النّظر عن أفراده حاصل فى العقل ومحكوم عليه لأنّه موجود خاصّ وكلّى من الكلّيات و من حيث اتّحاده معها ليس موجودا ولامحكوما عليه ، واللّيسيّة راجعة فى الحقيقة إلى أفراده ولا شكّ فى عدم وجودها ، وصحّة الحكم عليها أو مصداقه مطابقة ، ومعنى الإشارة إليه مطابقته له ليكون المراد انّ المعدوم المطلق فى نفسه موجود الاانّه ليس له مصداق يطابقه فهو متّصف بالوجود المطلق فى نفس الأمر وبالعدم المطلق باعتبار الذّهن و إلى هذا أشار فى التجريد بقوله : « وقد يجتمعان لكن لاباعتبار التقابل » أى قد يجتمع الوجود والعدم المطلقين باعتبار لايقدح فى تقابلهما فإنّ ذات الموضوع فى قولنا : « المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه » متّصف بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لأنّه متصوّر فى الذّهن ، وهذا الإجتماع لايقدح فى تقابلهما إذ المعتبر فى التقابل اجتماع المتقابلين فى محلّ واحد بحسب نفس الأمر وهنا ليس

كذلك إذ اتّصاف الموضوع بالوجود وان كان بحسبه لكن اتّصافه بالعدم بفرض العقل .

و أمّا الثّالث ، أعنى عدم معلوميّته بالعلم التّصديقى فلأنّا إذا حكمنا عليه بشىء حتّى يتحقّق التّصديق كأن « يقول القيامة يقع » فالمراد من هذا التّصديق الواقع بين المتصوّر من جزئى المعلوم انّه يجوز فى طباع هذا المعلوم أعنى « القيمة » أن يقع له نسبة إلى الوقوع فى الخارج ، وهذه النسبة أيضا معقولة لنا لكن ليست متحقّقة فى الخارج وقت حكمنا هذا حتى يلزم تحقّق القيمة أيضا فيه فى هذا الوقت ، بل إنّما نتعقّلها ونحكم بصحّة وقوعها فى المستقبل وهو لايقتضى إلّا جواز وقوعها فيه لافى هذا الوقت ، فحينئذ لايتصوّر من المعدوم المطلق إلّا ما فى النّفس . ثمّ الحكم إن كان بجواز الوقوع كان صادقا مطلقا و إن كان بالوقوع فإن وقعت القيمة فى المستقبل فكالاوّل و إلّا كان كاذبا ، فظهر ان المعدوم يجوز أن يعلم من دون أن يكون له ثبوت وشيئيّة فى الخارج وان معلوميّته فى النّفس فقط وإنّ الحكم عليه جائز بالنّحو المذكور وانّ قوله : « وفى الوقت فلا نسبة له ولايعلم غيره » إشارة على المحمل الأوّل إلى نفى القضيّة الّتى وقع فيها المعدوم موضوعا مطلقا ، وعلى الثانى إلى نفيها فيها حال الحكم دون الإستقبال ، ثمّ على الثّانى كان « الواو » فى قوله : « والتّصديق » للاستيناف ظاهرا و إن كان فى المعنى عطفا على قوله « إذا تصوّر » أو تقدير الكلام انّ المعنى إذا كان تصوّرا فكذا وإذا كان تصديقا فكذا ، والضّمير فى « جزئيه » راجع إلى المعلوم الشّامل لجزئى التّصديق مع إرادة أحدهما أعنى الموضوع من المعلوم الثّانى ، ويمكن أن يراد به المعلوم التّصديقى أعنى المصدّق به ليكون المراد انّه يجوز فى طباع هذا المعلوم التّصديقى أى فى ذاته وقوع نسبة له إلى خارج هو مصداقه و مطابقه بمعنى انّ له فى حدّ ذاته مع قطع النّظر عن الخارج أن يقع له نسبة إلى نفس الأمر بالمطابقة وعدمها فيرجع إلى التّعريف المشهور للخبر أى ما يحتمل الصّدق والكذب وقوله : « فى الوقت » الخ أى وفى وقت عدم هذا المعلوم لانسبة له ولا خارج فلايتعلّق به تصديق . ثمّ بعضهم احتمل كما تقدّم أن يكون غرض الشّيخ نفى العلم التّصديقى و إثبات التّصورى من غير تفصيل فيه وعلى هذا يكون المراد بحصول المعنى فى النّفس فقط حصوله من غير مقارنة

الحكم معه وتلك المقارنة هى المقصودة بالإشارة إلى الخارج وضعفه ظاهر .

ثمّ لمّا ردّ مذهب المعتزلة بالمنع والمناقضة أراد أن يردّه بالنّقض أيضا فقال : **وَعِنْدَ الْقَوْمِ الَّذِينَ يَرَوْنَ هٰذَا الرَّأْىَ** الثّبوت والشّيئيّة للمعدوم الخارجى **إنَّ فِىْ جُمْلَةِ مَا يُخْبَرُ عَنْهُ وَيُعْلَمُ أُمُوراً لَاشَيْئِيَّةَ لَهَا فِى الْعَدَمِ** كالممتنعات فإنّه يصحّ عندهم الإخبار عنها والعلم لها مع اعترافهم بعدم ثبوتها وشيئيّتها وذلك يقتضى اعترافهم بأنّ العلم بالشّىء والإخبار عنه لايستلزم ثبوته وشيئيّته فلايصحّ تمسّكهم بهما فى ثبوت المعدوم وشيئيّته . ويمكن أن يكون هذا الرّأى إشارة إلى زعمهم أنّ المعدوم المطلق يصحّ أن يعلم ويخبر عنه بناء على أنّ المعدوم الثّابت عندهم معدوم مطلق إذ المعدوم عندهم أعمّ من المنفىّ المقابل للثّابت والثّابت أعمّ من الموجود المقابل للمعدوم ، فالمعدوم مطلقا يصدق على الثّابت أيضا كما يصدق على المنفىّ . وقوله : « إنّ فى جملة » الخ إشارة إلى مبنى زعمهم وهو انّ المعدومات الممتنعة من المعدومات المطلقة التى لاشيئيّة لها ولاثبوت فى الخارج ومع ذلك يصحّ أن يعلم و يخبر عنها ، فالمعدومات المطلقة الممكنة الثابتة أولى بذلك ، وعلى هذا يكون قوله : « وإنّما وقع » الخ إشارة إلى إبطال مبنى زعمهم ولاريب فى أنّ الأوّل أصوب .

وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَقِفَ عَلَىٰ ذٰلِكَ أى على ما نسب إليهم **فَلْيَرْجِعْ إِلَىٰ مَاهَذَوْا بِهِ** من الهذيان **مِنْ أَقَاوِيلِهِمْ الَّتِى لَايَسْتَحِقُّ الْإِشْتِغَالُ بِهَا** كقولهم : « المعدوم الممكن شىء وثابت » بمعنى أنّ الماهيّة متقرّرة فى الخارج منفكّة عن الوجود والممتنع ويسمّونه بالمنفىّ ليس بشىء وأنّ الثّبوت مقابل للنفىّ وأعمّ من الوجود ، والعدم أعمّ من النّفى فيثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو المعدوم الثّابت دون الثّابت والمنفى . **وَإِنَّمَا وَقَعَ أُولٰئِكَ فِيمَا وَقَعُوا فِيهِ** من القول بثبوت المعدوم وشيئيّته وصحّة الإخبار عنه **بِسَبَبِ جَهْلِهِمْ بِأَنَّ الْإِخْبَارَ إِنَّمَا يَكُونُ عَنْ مَعَانٍ لَهَا وُجُودٌ فِى النَّفْسِ وَإِنْ كَانَ مَعْدُومَةً** يعنى هؤلاء لمّا أنكروا الوجود الذّهنى ولم يدروا انّ الإخبار حقيقة عن الموجود فى الذّهن و كان نحو ثبوت لما

يعلم ويخبر عنه لازما قالوا بثبوت المعدومات وشيئيّتها وصحّة الإخبار عنها ، وأمّا **الحكماء** القائلون به وبكون الإخبار عنه ففى سعة منه **وَيَكُونُ مَعْنَى الإِخْبَارِ عَنْهَا** أى عن المعانى الموجودة فى الذّهن المعدومة فى الخارج انّ **لَهَا نِسْبَةٌ مّا إِلَى الأَعْيَانِ** أى إلى الخارج فى المستقبل أو الماضى كما يظهر من مثاله الآتى ، ولعلّ التّخصيص بالمعدومات الحالية الّتى يخبر عنها بخبر فيها لكونها أولى بالشيئيّة على تقدير شيئيّة المعدومات إذ لها احتمال شيئية فى الخارج و إن لم يكن حالية ، فإذا لم يكن لها شيئيّة فالمعدوم فى الأزمنة الثّلاثة أولى بذلك ، أو لمراعات التّدرّج والترتيب فى إثبات عدم الشيئيّة الخارجيّة للمعلوم والمخبر عنه فبيّن أوّلا عدمها الحالى للمعدومات الحالية و إن كانت لها الشيئيّة فى الجملة إذ الإذعان به أسهل من الإذعان بعدم شيئيّة المعدومات راسا و بعد تصديق النّفس بذلك يسهل عليها التّصديق بعدم استلزامها للشيئيّة راساً .

ثمّ المراد بـ « الاعيان » كما فسّرناه هو الخارج وهو الظّاهر من التّخصّص المذكور فى كلام الشّيخ ومثاله الآتى . وقيل : المراد نفس النّسب العقدية المعقولة الممثّلة فى لحاظ العقل لا بحسب ماهى معقولة متمثّلة فى لحاظه بل بحسب ماهى فى حدّ أنفسها حقة فى نفس الأمر مع عزل النّظر عن خصوص اللّحاظ العقلى سواء كان ذلك بحسب حال الأشياء فى الأعيان الخارجيّة كما الأمر فى العقود الخارجيّة أو فى الأذهان كما أمر العقود الذّهنيّة أو فى مطلق نفس الأمر كما شأن العقود الحقيقيّة . وعلى هذا الإصطلاح أيضا جرت لفظة « الأعيان » فى فصل أمر العلم من المقالة الثّامنة ، انتهى .

ومحصلّه انّ المراد بـ « الاعيان » هنا هو النّسبة العقدية الواقعة بين الموضوع و المحمول بحسب حدّ ذاتها وحاقّ مرتبتها سواء كانت فى الخارج كما فى قولنا « الجسم أبيض » أو فى الذّهن كما فى قولنا « الإنسان كلّى » أو فى نفس الامر الشّامل لهما كما فى قولنا « الأربعة زوج » و « اجتماع النّقيضين » محال . فالمطابقة وعدمها إنّما يكون للمعقول من حيث هو معقول بالنّسبة إلى تحقّقه فى حدّ ذاته سواء كان فى ضمن أحد الوجودين أو كليهما ، وعلى هذا فالمراد انّ معنى الإخبار عن الموجودات الذهنيّة المعدومة فى الخارج هو انّ لها نسبة

إلى ما فى نفس الأمر المفسّر بـ «حدّ الذّات» المتحقّق فى ضمن الخارج أو الذّهن أو كليهما، وما ذكره و إن كان حقّا ولاوجه لتخصّص متعلّق النّسبة بالخارج مع ظهور تناوله لمطلق نفس الأمر إلّا انّ كلام الشيخ ظاهر فى التخصّص لماذكرناه هـــذا .

ثمّ المراد بالمعانى الموجودة فى النّفس المعدومة فى الخارج كـ«القيامة» على ما فرضه إمّا مجرّد الموضوعات من القضايا المتعدّدة أو مجموع الجزئين من القضيّة الواحدة، فعلى الاوّل يكون المراد انّ القضيّة الّتى موضوعها تلك المعانى يكون الإخبار فيها عنها بأنّ لها نسبة إلى الأعيان أى مطابقة لها، وحيث اعتبر مطابقة مجرّد صورة الموضوع لما فى الخارج من دون تعرّض للمخبريّة واعتبار مطابقة النّسبة الذّهنيّة المتحقّقة بينه و بين الموضوع لما فى الخارج علم منه انّ المعتبر فى هذه القضيّة مطابقة صورة الموضوع لذاته الموجودة فى الخارج من دون اعتبار مداخلة شىء آخر معه بمعنى أنّ الموجود فيه مجرّد ذاته حتّى يكون الخارج ظرف نفس الإتّصاف دون وجود المحمول أى يكون موجودا فيه بحيث يصح للعقل ان ينتزع المحمول عنه لاان يكون المحمول موجودا فيه معه حتى يتحقّق نسبة خارجيّة يكون الخارج ظرفا لوجودها ويرجع معنى الإخبار إلى مطابقة النّسبتين : وبالجملة يفيد انّ مصداق الحمل ومطابقه فى هذه القضيّة ذات الموضوع فقط . فإنّ المصداق فى القضيّة إمّا ذات الموضوع من غير مداخلة أمر آخر موجود معه فى الخارج كما فى حمل الذّاتيّات والعدميّات نحو «زيد إنسان» أو «أعمى» فإنّ المصداق فيهما مجرّد ذات زيد بالمعنى المذكور من دون مداخلة أمر آخر موجود معه، أو ذاته مع مبدء المحمول مثل «الجسم أبيض» فإنّ المصداق فيه الجسم مع البياض، أو مع أمر آخر مثل «السّماء فوق الأرض» ولاريب فى أنّ معنى الإخبار فى الأوّل ليس مطابقة النّسبة الذّهنيّة للخارجيّة لعدم تحقّقها بل مطابقة الصّورة الذّهنيّة لما هو موجود فى الخارج أعنى نفس الموضوع. ولذا ترى الشّيخ يعبّر عن التّصديق بأن يحدث فى الذّهن نسبة صورة التّأليف إلى الأشياء أنفسها أى مطابقتها لها من دون تعيين لتلك الأشياء ليعمّ الكلّ، وعلى هذا فمن اعتبر فيه مطابقة النّسبة الذّهنيّة أو لامطابقيّتها للنّسبة الخارجيّة مطلقا أراد بالخارجيّة ما يعمّ

كون الخارج ظرف ثبوت الأتّصاف أى وجود الموضوع والمحمول ، أونفسه بالمعنى المذكور ، أو بالمطابقة مطابقتها لها فى القضايا الخارجيّة ، أوبالخارج نفس الأمر بالمعنى الأعمّ فيعمّ القضايا بأسرها إذ المراد حينئذ انّ المعتبر فى الخارجيّات مطابقة النّسبة الذّهنيّة للخارجيّة وفى الذّهنيّات مطابقتها للنّسبة التّى فى غيرهذا الذّهن أوفيه لكفاية المغايرة الإعتبارية فى المطابقة ، وفى الحقيقيّات بمطابقتها للنّسبة لما فى نفس الأمر مطلقا ، وعلى الثانى يكون إطلاق اسم المخبر عنه على المعانى إطلاقا لإسم الجزء على الكلّ ولا يكون القضيّة مخصوصة بالأوّل بل يعمّ الثّلاثة ووجهه ظاهر .

تنبيه : المستفاد من قوله : «إن معنى الإخبار عن المعانى الموجودة فى الذّهن انّ لها نسبة إلى الأعيان أى مطابقة لها انّ مدلول الخبر هو الصّدق وأمّا الكذب فاحتمال عقلىّ ، بيان ذلك انّ كلّ كلام لفظىّ لاينفكّ عن ذكر نفسىّ هونسبة قائمة بالنّفس فإن كان مدلوله مجرّد هذه النّسبة فإنشاء و إن دلّ على متعلّق فى الخارج فخبر ، ومدلوله أوّلا النّسبة النّفسية وثانيا الخارجيّة على ما تقرّر عندهم من أنّ للشّىء وجودا فى العين وفى الذّهن وفى العبارة والكتابة وكلّ لاحق يدلّ على سابقه ، فبالنّظر إلى مدلوله الأوّل يوصف بكونه مدلول النّفس ، وبالنّظر إلى الثّانى يحكم بأنّ له نسبة إلى الخارج كماذكره الشيخ ، وبالجملة مدلوله ثانيا ثبوت متعلّق له فى الخارج وثبوته يستلزم مطابقته له ومعنى ذلك انّ الصّدق مدلوله والكذب احتمال عقلىّ بناء على أنّ مفهوم اللّفظ و ما يحصل منه فى العقل لايلزم ثبوته فى نفس الأمر .

ثمّ بعد ما قرّر انّ الإخبار عن المعانى الذّهنيّة المعدومة معناه انّ لها نسبة إلى الأعيان نبّه على ذلك بمثال خبر كان موضوعه معدوما فى الحال موجودا فى الإستقبال وقاس عليه الأمر فى الماضى فقال :

مَثَلاً إنْ قُلْتَ «إنَّ الْقِيٰمَةَ تَكُونُ» أى توجد **فَهِمْتَ «الْقِيٰمَةَ» وَفَهِمْتَ «تَكُونُ»** أى لفظة «تكون» المحمول على «القيامة» **وَحَمَلْتَ «تَكُونُ» الَّتِى فِى النَّفْسِ عَلَى «الْقِيٰمَةِ» الَّتِى فِى النَّفْسِ بِأَنَّ هٰذَا الْمَعْنَىٰ** متعلق بقوله «حملت»

أى حملت «يكون» على «القيـٰمة» بهذ النحّو بأنّ هذا المعنى أعنى «القيـٰمة» **إنَّمَا يَصِحُّ مَعْنىً آخَرَ مَعْقُولٍ أيضاً وَهُوَ مَعْقُولٌ وَقْتَ مُسْتَقْبَلٍ أنْ يُوصَفَ بِمَعْنىً فِي ثَالِثٍ مَعْقُولٍ وَهُوَ مَعْقُولُ الْوُجُودِ** البارز الأوّل راجع إلى معنى آخر والثّانى إلى معنى ثالث، وقوله: «معقول» مضاف إلى «وقت» والإضافة إمّا بيانيّة بتقدير «من»، أولاميّة، أومن باب إضافة الصّفة إلى الموصوف. وكذا إضافة معقول إلى الوجود ولفظة «أيضا» إشارة إلى انّ المعنى الآخر معقول كالموضوع فالموضوع معقول أوّل والوقت المستقبل معقول ثان والمحمول ثالث وقوله: «أن يوصف» فاعل يصحّ. والمعنى انّ قولنا «القيـٰمة يكون» معناه انّ هذا المعنى المعقول الّذى هو القيـٰمة إنّما يصحّ أن يتّصف بمعنى ثالث هو الوجود فى معنى آخر معقول هو الوقت المستقبل، وليس الآن شىء من المعقولات الثّلاث متحقّقا فى الخارج والمتحقّق منها مجرّد المعنى المعقول وصحّة الحكم إنّما هو باعتباره ولولاه لما أمكن الحكم قطعا.

وعلىٰ ماذكر يظهر انّ قوله: «فى معنى آخر» متعلّق من حيث المعنى بـ«يوصف» إذ الإتّصاف فى المستقبل لا الصّحة لأنّها فى الحال لكن الظّاهر بحسب اللّفظ تعلّقه بـ«يصحّ» وجعل «المعقول الأوّل» منسوبا لامضافا و«وقت» منصوبا بنزع الخافض وهو «من» أومرفوعا على البدليّة من معقول بعيد. وفى بعض النسخ «فى وقت» وعلى هذا لابدّ أن يجعل «فى» بمعنى «من» ليكون «وقت» بيانا لمعقول، أويجعل للمعلوم ظرفيّة مجازيّة للعلم. وقيل أوّل البارزين راجع إلى هذا المعنى أعنى القيـٰمة ولايخفى فساده إذ هذا و إن يصحّح المغايرة بين الظرف والمظروف إلّا انّه يفيد كون «القيـٰمة» معقولة فى الإستقبال لافى الحال مع أنّه معقول فيه أيضا.

ولمّا بيّن معنى الخبر الإستقبالى قاس عليه الماضى وقال **وَعَلىٰ هٰذا القِيَاسِ الأمْرُ فِي المَاضِي**، فمعنى قولنا: «الطّوفان قد كان» انّ الطّوفان كان متّصفاً بالوجود فى الوقت الماضى وليس الآن من الثّلاثة إلّا المعنى المعقول.

ثمّ أشار إلى خلاصة ماذكره فى الإخبار عن المعدوم بقوله: **فَتَبَيَّنَ أنَّ المُخْبَرَ**

عَنْهُ لاَبُدَّ مِنْ أنْ يَكُونَ مَوجُوداً وجُوداً مّا فِي النَّفْسِ وَالإخْبَارُ عطف على المخبرعنه **بِالْحَقِيقَةِ هُوَ عَنِ الْمَوجُودِ فِي النَّفْسِ وَبِالْعَرَضِ عَنِ الْمَوجُودِ فِي الْخَارِجِ** أى فيما يكون موجودا خارجيّا إذلا إخبار عنه فيما لم يوجد فى الخارج . ولوقيل المراد بالخارج الخارج عن خصوص نحو لحاظ العقل كما تقدّم لم يلزم التقييد . ثمّ فى كون المخبر عنه بالحقيقة هوالموجود الذّهنىّ أوالخارجىّ خلاف وهذا الخلاف متفرّع على الخلاف فى انّ المعلوم بالذّات أيّهما إذ المخبرعنه بالحقيقة ما هومعلوم بالذّات ، فمن قال بالأوّل فى الثّانى كالشيخين وتابعيهما قال به فى الأوّل ايضا ومن قال بالثانى فى الثّانى أيضا كالرازى والشريف قال به فى الأوّل أيضا ، والحقّ الأوّل إذ المعلوم بالذّات مايحصل فى الذهن بالذّات ولاشكّ انّ الحاصل فيه حقيقة هوالصّورة وذوالصّورة لايحصل فيه بالذّات بل بتبعيّة صورته المطابقة أوالغير المطابقة ، كيف ولو اشترط فى العلم حصول الأمرالخارجى فى الذّهن لم يتصوّر مالا وجود له فى الخارج للمخالف كون الملتفت إليه بالذات والمقصود بالمعلوميّة ذى الصورة .

قلنا : هذا لايدفع ماهو المنتقض من تعلّق العلم بالصّورة وثانيا بالأمرالخارجىّ .

وقيل : المعلوم بالذّات هوالماهيّة المعلومة من حيث هى مع قطع النّظر عن العوارض الذّهنيّة . فالقايل بالأوّل أراد بالصّورة الذّهنيّة الماهيّة من حيث هى معلومة و إطلاق الصّورة عليها شايع ونفى المعلوميّة عن الأمرالخارجىّ لأجل انّ المعلوم قد لايوجد فى الخارج ، والقايل بالثّانى أراد بالأمر الخارجى مقابل نفس الصّورة الذّهنيّة من حيث أنّها متشخّصة بتشخّصات ذهنيّة وهوالماهيّة المعلومة من حيث هى وعلى هذا يكون النّزاع بينهما لفظيّا :

وإذ علمت ذلك فيقول الشّيخ لما بيّن فيما سبق انّ الشّىء قد يكون معلوما من غير إشارة إلى الخارج ظهر أنّ المعلوم بالذّات هوالصّورة لاذى الصّورة و إلّا لما انفكّ تعلّق العلم عنه لامتناع تحقّق مابالعرض بدون ما بالذّات ، فحكم هيٰهنا بطريق التّفريع بانه تبيّن انّ الإخبار بالحقيقة عمّا فى النّفس وبالعرض عمّا فى الخارج لما مرّ انّ المخبر

عنه حقيقة ما هو المعلوم بالذّات وهو الأمر الذّهنىّ دون الخارجىّ **وَقَدْ فَهِمْتَ الآنَ أنّ الشَّىءَ بِمَا ذَا يُخَالِفُ الْمَفْهُومَ لِلْمَوْجُودِ وَالحَاصِلِ وَانَّهُمَا مَعَ ذَلِكَ** أى مع المخالفة فى المفهوم **مُتَلازِمَانِ** إنتاج للمطلوب بعد الإستقصاء فى البيان أعنى المخالفة الشّىء والموجود مفهوما وتلازمهما تحقّقا .

ولما بيّن فساد قولهم بشيئيّة المعدوم وثبوته أشار إلى فساد أقوال أخر لهم فقال :

وَعَلىٰ أنَّهُ قَدْ بَلَغَنِى أنّ قَوماً يَقُولُونَ إنَّ الْحَاصِلَ يَكُونُ حَاصِلاً وَلَيْسَ بِمَوجُودٍ كلمة «على» بمعنى « مع » والجملة عطف على سابقه بحسب المعنى أى « ما ذكر قول قد علمت بطلانه ومع انّه قد بلغنى» ، ويمكن ان يكون متعلّقا بقوله الآتى : «فهولاء» الخ أى «وبناء على مابلغنى من أنّ قوما يقولون بكذا وكذا فهؤلآء ليسوا من المتميّزين» . وقيل عطف على قوله : «مع ذلك» أى «انّهما متلازمان مع ذلك ومع أنّه قد بلغنى» وهو كما ترى .

ثمّ ما ذكره من الأقوال الفاسدة ثلاثة :

الأوّل ، ماذكره بقوله : « انّ الحاصل » الخ أى ليس الحاصل والموجود بمترادفين ، ولاريب انّ هذا هو ما سبق من القول بشيئيّة المعدوم مع أنّ الظّاهر من سياق كلامه انّها غيره ، وكأنّه نظر إلى ظاهر القول بأنّ الحصول غير الوجود فانّ ظاهره غير انّ المعدوم شىء ولذا فصّل بينهما « وإن تلازما » ، ولا يبعد أن يكونا مذهبين متغايرين بأن يعتقد بعضهم شيئيّة المعدوم دون ثبوته وآخرون شيئيّته وثبوته دون وجوده لكن المشهور خلافه .

وَقَدْ يَكُونُ عطف على قوله : « انّ الحاصل » إمّا بتقدير «انّه» أو بدونه **صِفَةُ الشَّىءِ لَيْسَ شَيْئاً لا مَوجُوداً وَلا مَعْدُوماً** هذا هو القول الثّانى هو القول بالحال الّذى ليس موجودا ولامعدوما والتخصّص بالصّفة لأنّ الحال عندهم هى الصّفة دون الذّات ولذا عرّفوه بأنّه صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة ، ومحصّل كلام القايل به انّ الشّىء إمّا له ثبوت فى الجملة أولا والثّانى هو المنفىّ ، والأوّل إمّا ذات له صفة الوجود فهو الموجود

أوصفة العدم فهو المعدوم وإمّا صفة فحينئذ قد يكون واحدا منهما وقد تكون واسطة بينهما و هو الحال ، **وَإنّ «الّذِى» وَ«مَا» يَدُلاّنِ علىٰ غَيْرِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ «الشّىءُ»**

هذا هو القول الثّالث وهو الفرق بين المفهوم الموصولين ومفهوم الشّىء ، وقيل هو القول بأنّ المخبر عنه أعمّ من الشّىء . وفيه انّه قد يعدم فى قوله: «وعند القوم الذين يرون» الخ .

ثمّ شنّع عليهم على أبلغ وجه بقوله: **فَهٰؤُلاَءِ لَيْسُوا مِن جُمْلَةِ الْمُمَيِّزِين وَإذ أخِذُوا** على صفة المجهول أى طولبوا **بِالتّمَيُّزِ بَيْنَ هٰذِهِ الألْفَاظِ مِنْ حَيْثُ مَفْهُومَاتِهَا انْكَشَفُوا** أى افتضحوا العجزهم عن بيان التميّز . وقيل «أخذوا» ـ على صيغة المعلوم ـ أى إذا حصل لهم التّميّز ظهروا وخرجوا من الحيرة فكأنّهم فيها مجتمعون مستورون غير ظاهرين فإذا أخذوا بالتّميّز ظهروا. ثمّ بطلان القول الأوّل قد ظهر لأنّه القول بشيئية المعدوم ، وأمّا بطلان الثّانى فلبداهة ترادف الوجود والثّبوت والحصول ونحوها وكذا العدم والسّلب والنفى ومثلها إذ لا واسطة بين الثّبوت والنّفى فلا واسطة بين الوجود والعدم أيضا . وأمّا بطلان الثّالث فلترادف المفهومات المذكورة عند العقل وفى العرف واللغة .

هذا وأورد على **المعتزلة** بأنّ الممكن إذا كان معدوما فالوجود إمّا ثابت أو منفىّ لعدم الواسطة عندهم بين النّفى والإثبات ، فعلى الأوّل يلزم صحّة اتّصاف المعدوم بالوجود حالة العدم إذ كلّ شىء يجوز أن يوصف بما ثبت له فيكون موجودا ومعدوما وهو محال ، فان منعوا جواز الوصف بالوصف منعنا صحّة اتّصاف الماهيّة المعدومة بالشيئيّة والإمكان والثّبات لكونها أوصافا ثابتة لها ، وعلى الثّانى يلزم امتناع وجود الممكن إذ المنفى عندهم ممتنع ، و بأنّ المعدوم الممكن إمّا موجود أو غير موجود ، ولاشكّ أنّ أحدهما إثبات والآخر نفى ، فالأوّل عندهم محال والثّانى توجب امتناع الممكن ، و بأنّ الوجود عندهم مفاد الفاعل و هو ليس بموجود ولامعدوم فلا يفيد وجوده مع أنّه لو أفاده عاد إليه الكلام ولاثبوته لأنّه لازم امكانه فى نفسه عندهم ، فما أفاد شيئا للماهيّات فيرتفع الصّنع والصّانع للعالم .

وأجيب عن الأوّل بأنّ المراد بثبوت الوجود ونفيه امّا ثبوته ونفيه فى نفسه أوثبوته

للمعدوم ونفيه عنه ، فعلى الأوّل نختار الثّبوت ونمنع اتّصاف الشّیء بکلّ صفة ثابتة فی عالم الثّبوت ولایرد المنع المذکور لثبوت الشّيئيّة لماهيّة المعدوم ، والکلام فی الوصف الثّابت فی نفسه أو النّفی ونمنع استحالة امتناع نفس الوجود الممکن ولایلزم علی هذا التّقدیر امتناع ما جوّزوه من ثبوته للممکن ، وعلى الثّانی نختار عدم ثبوته للمعدوم ولایلزم منه امتناع وجود الممکن وهوظاهر . وعن الثّانی باختيار الثّانی و منع إیجابه الامتناع . وعن الثّالث بأنّ عدم إفادة وجود الوجود وثبوته لایستلزم عدم الإفادة مطلقا لجواز کون المفاد أصل الوجود کما هومختار هذا المبحث والقائلين بالجعل المرکّب من المشائين ، فکما یجوز عند القائل بالجعل البسیط أن یکون المفاد أصل الماهيّة فلم لایجوز أن یکون أصل الوجود بل هوالحقّ المتصوّر .

الرابع من مقاصد الفصل بیان عدم جنسيّة الوجود و اشتراکه معنی ومقوليّته بالتّشکیک فأشار إلی الأوّل بقوله :

فَنَقُولُ الآنَ إنّهُ وَإنْ لَمْ یَکُنِ الْمَوجُودُ کَمَا عَلِمْتَ فی الفصل الأوّل من المقالة الثّانية من المنطق **جِنْساً** و إلی الثّالث اولا علی سبیل الإجمال بقوله **وَلاَ مَقُولاً بِالتَّساوِی عَلَیٰ مَا تَحْتَهُ** و إلی الثّانی بقوله : **فَإنَّهُ مَعْنیً مُتَّفِقٌ فِیهِ** ثمّ عاد إلی الثّالث مع دلیله بقوله : **عَلَی التَّقْدِیمِ وَالتَّأخِیرِ، وَأوَّلُ مَا یکُونُ یَکُونُ** أی أوّل کونه کونه للجوهر لمصدريّة الأوّل بلفظة «ما» والثّانی بتقدیر «ان» **لِلْمَاهِیَّةِ الَّتِیْ هِیَ الْجَوهَرُ ثُمَّ یَکُونُ لِمَا بَعْدَهُ .**

فهنا ثلاثة مقاصد :

الأوّل ، فی بیان عدم جنسيّته لما تحته وأحاله إلی ما احتجّ به علیه فی المنطق وهو انّه مشکّك والمشکّك لایکون ذاتيّا لأفراده والإیراد علیه مشهور ووفاق الإشراقية خلافه معروف مع انّه لوصحّ لم ینف الجنسيّة عنه بالنّظر إلی الأمور الّتی لاتشکیك فیها وقد استدلّ علیه بوجوه :

منها ، إنّه لوکان جنساً لأفراده لکان امتیازها بفصول مقوّمة فیلزم ترکّب الواجب من الجنس والفصل .

ومنها ، انّه لو كان جنساً ففصله إن كان موجودا كان فصل الشىء نوعاً له أو يحمل عليه الجنس وإلّا لزم تقوّم الموجود بالمعدوم ، وفيه انّ فصول الجواهر جواهر مع انّها ليست أنواعا لها .

ومنها ، انّه لو كان جنسا كان الفصل المقسّم للجنس مقوّما لماهيّته مع انّ حاجته إليه فى تحصيل وجوده دون تقرير ماهيّته وتقويم معناه . وجه الملازمة انّ الوجود إذا كان له فصل مقسّم كان محصّلا لوجوده ، والغرض انّ الوجود نفس حقيقته ومعناه فيكون محصّلا لحقيقته مقرّرا ومقوّما لمعناه وماهيّته فينقلب المقسّم مقوّما . وبمثل هذا يظهر عدم نوعيّته لأفراده إذ حاجة النّوع إلى الشّخص كحاجة الجنس إلى الفصل فى تحصيل الوجود لا فى تقرير الماهيّة ، وهذا إنّما يتصوّر فيما ليس حقيقته نفس الوجود وإذا لم يكن جنسا ونوعا لم يكن أحد العرضيّين لنوعيّة كلّ منهما بالقياس إلى أفراده الذاتيّة وإن كان عرضا بالنسبة إلى غيره . وأمّا الفصل فإن أريد به الحقيقىّ أعنى مبدء المنطقىّ فالوجودات الخاصّة صور وفصول لهذا المعنى للأشياء الموجودة وإلّا فهو أيضا ماهيّة كليّة والوجود زايد عليه .

وأورد عليه بأنّ حاجة الجنس إلى الفصل المقسّم والنّوع إلى المشخّص إنّما هو للموجوديّة فلو كان الوجود أحدهما احتاج إلى احدهما فيها لافى تقوّم الماهيّة التّى هى الوجود واللّازم منه كون الوجود موجوداً ولا ضير فيه لجواز عروض الشّىء لنفسه . والحاصل انّ الوجود المطلق من حيث هو ليس موجودا ويحتاج فى موجوديّته إلى منشاء انتزاع من وجود خاصّ أو ماهيّة فيجوز جنسيّته أو نوعيّته وكون أحدهما فصلا أو مشخّصا بمعنى توقّف موجوديّته عليه من دون توقّف حقيقته التّى هى نفس الوجود عليه ، وفيه انّ الوجود الخاصّ أو الماهيّة منشاء انتزاع المطلق ومتقدّم عليه بالذّات والفصل بالنسبة إلى الجنس ليس كذا . وأيضا كلّ من الجنس والفصل لكونه جزء عقليّا لابدّ له من مبدء خارجى فمبدء المطلق لو كان هو الخاصّ كان الخاصّ مادّته لا فصله ، ولا يمكن أن يؤخذ من الماهيّة لأنّ المأخوذ منها يكون جنسا غير الوجود قطعا و إذا كان

الخاصّ مادّة الجنس لايؤجد شیء آخر يكون فصلا له .

ثمّ ما أخذ فی الدّليل من أنّ الفصل إن أريد به الحقيقی الخ ففيه انّ الكلام فی الوجود المطلق وعدم كونه فصلا بديهیّ لأنّه أعمّ الأشياء فلايكون مميّزا لشیء فلامدخل لغرض الكلام فی الوجودات الخاصّة ، والحكم بأنّها فصول حقيقيّة ممنوع للموجودات المحصّلة ، ثمّ معنی كونها فصولا وصورا لها انّهـا منشاء تحقّقها وانتزاع المطلق وثبوته ، وعلی التّحقيق عندنا انّها عينها وحقيقتها والمطلق والماهيّات منتزعان عنها هذا . والحقّ انّ كلّا من الكلّيّات الأربعة يعتبر فيه أن يكون له أفراد مخصّصة فی الخارج و بذلك يفرق بين الكليّات المنطقية والمفهومات الإعتبارية والوجود المطلق ليس كذلك لأنّه زايد علی الوجودات الخاصّة منتزع عنها ، ومـا يقال فی بعض الأحيان انّهـا أفراده تجوّز وحصصه المنتزعة عنها أمور إعتبارية غير محقّقة فی الخارج فلا يتحقّق له أفراد واقعيّة فلا يجوز كونـه أحد الكليّات الأربعـة وبذلك يظهر صحّة ما ذكر فی الدّليـل من عدم كونه أحد العرضيّين لأنّهما بالنسبة إلی أفرادهما الذّاتيّة نوعان وإن كانا بالنّظر إلی غيرهما عرضيّين إذ المراد انّ لكلّ منهما أفراد ذاتيّة يكون نوعا بالقياس اليها .

فإن قيل : لولم يكن أحد الخمسة لم يكن كليّا لانحصار الكلّیّ فيهـا .

قلت : نعم ، الحقّ عدم كلّيّته إذ الكلّی والجزئیّ مـن عوارض الماهيّة دون الوجود وإطلاق الكلّی عليه فی بعض الأحيان تجوّز من حيث المشابهـة ، و إذ ثبت عدم جنسيّته ونوعيّته لما تحته يظهر كون أفراد الوجودات هويّات بسيطة تشخّصاتها بأنفسها من دون احتياج إلی مشخّص ذاتیّ أوعرضیّ ولايكون أفرادا للمطلق .

الثّانی ، فی اشتراكه معنی وقد أشار إليه بقوله : « فإنّه معنی متفقّ فيه » ولم يتعرّض لدليله لبداهته وعدم احتياجه إلی الإستدلال ، وما ذكره القوم من الأدلّة تنبيهات عليه ، فإنّ كلّ عاقل يعلم ضرورة انّ الوجود المطلق المرادف للظهور العينی ثابت لكلّ موجود وزايـد علی حقيقته المحقّقة فی الخارج ولـذا انعقد اجماع المليّين علی ثبوتـه للواجب وتكفير القائل بالإشتراك اللفظی لوعلم بفساده أی إيجابه لسلب الظّهور العينی المعتبر عنه

بالفارسيّة بـ «هستى» عنه تعالى . وقد استدلّ عليه بأنّه لواختلف الوجود فى الأشياء لم يوجد شىء واحد يحكم عليه بعدم اشتراكه بل كـانت هنا مفهومات متغايرة غير متناهية فلابدّ من اعتبار واحد يعرف انّه مشترك فيه ام لا؟ وبأنّ الرّابطة الّتى هى ضرب من الوجود واحدة فى جميع القضايا مع اختلافها فى الموضوع والمحمول . والحقّ انّ المطلب أجلىٰ من هذين الدّليلين إذ يمكن أن يناقش فى الأوّل بعدم حاجة إلى اعتبار واحد واحد لجواز أن يجد العقل عدم اشتراك الأشياء إلّا فى مثل الوحدة والمفهوميّة وغيرهما ، ممّا هو غير الوجود وفاقا ، وفى الثّانى بإنّ الرّابطة وجودها بالإشتراك اللّفظى أوأحد معانى الوجود وهومتّحد فى أفراده واتّحاده فيها لايفيد اتّحاد جميع الموجودات .

الثّالث ، فى كونه مقولا بالتّشكيك وقد استدلّ عليه الشّيخ بتفاوت صدقه على الموجودات بالتّقديم والتّأخير لأنّه يكون أوّلا للجوهر ثمّ للأعراض لتوقّف وجودها على وجوده ، ومراده بالأوّليّة الإضافيّة إذ كلامه مختصّ بالممكنات . ثمّ أنحاء التّشكيك ثلاثة : الأولويّة والأقدميّة والأشديّة ومقابلاتها ، وجميعها يقع فى الوجود فإنّه فى الواجب مقتضى ذاته وفى الممكن من غيره وفى العلّة أقدم منه فى المعلول ، وفى الجوهر أقوى منه فى العرض ، وفى المفارق والقارّ منهما أقوى منه فى غيرهما .

والتّحقيق أنّ الأنحاء الثّلاثة يقع فى الوجودات بنفس هويّاتها وفى غيرهما من المعانى والماهيّات بوساطتها ، فقول المشّائين بتقدّم العقل على الهيولىٰ بالطّبع وجزئى الجسم عليه بالطّبع أوالعلّيّة راجع إلى التّقدّم فى الوجود لافى الماهيّة أوفى حمل الذّاتى كالجوهر عليها ففى الوجود ما به التّقدّم والتّأخّر وَمافيه متّحدّ وفى غيرها من المعانى والماهيّات كأجزاء الزّمان والعقل والنفس والأب والإبن مختلف إذ الأوّل فيها هوالوجود والثّانى نفس ذواتها وماهيّاتها ، فالتّقدّم والتّأخر فى الوجود لنفسه وفى كـلّ شىء غيره لأجله ، كما انّ تقدّم بعض الأجسام على بعض فى الوجود لافى الجسميّة فكذا تقدّم العلّة على المعلول والأثنين على الثّلاثة ، فإن لم يعتبر الوجود فلا تقدّم ولا تأخّر .

والعجب من بعض من جزم بعروض التّقدّم والتّأخّر بالذّات للوجود وبواسطته

لغيره ومع ذلك جعل ما به وما فيه فى أجزاء الزّمان نفسه وحكم باتّحادهما فيه ، وكذا جعل الأوّل فى الأب والإبن الزّمان . وقد عرفت انّه الوجود لاغيره ، نعم هما فى الوجود نفسه مع قطع النّظر عن غيره فلا يعرضان فيه إلّا لنفسه وفيما يكون التّقدّم فيه بالعلّيّة أو الطّبع كالعقل والنّفس و ان كان ما به وما فيه بالذّات هو الوجود إلّا أنّ التّقدّم والتّأخّر يعرضان لماهيتهما بواسطته فيتّصفان بمافيه دون ما به لاختصاصه بالوجود وأجزاء الزّمان مثلهما فيما ذكر إلّا انّهما يتّصف بالأوّل أيضا بالعرض فهى يتّصف بهما بالعرض ويتّحد فيها هذان العرضيّان وفى الأب والإبن يعرض التّقدّم والتّأخّر أوّلا للوجود وبواسطته للزّمان و بتبعيّته لها ، فما به ومافيه بالذّات هو الوجود والزّمان يتّصف بهما بالعرض وذاتهما بالثّانى بالعرض دون الأوّل . وعلى ما ذكر يمكن أن يكون مبنى قول البعض على التّقدّم والتّأخّر بالعرض .

ثمّ قيل على ما تبيّن من تقدّم العلّة على المعلول و تأخّره عنها بحسب الوجود يلزم أن يكون للوجود أفراد حقيقيّة وهويّات عينيّة هى أصول الحقايق مشتركة فى معنى واحد هو المفهوم العامّ ، وفيه انّ التّلازم وإن كان حقّا عندنا كما تقدّم إلّا انّ هذه الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الوجود اعتباريّا وكان ما يجده العقل من التّقدّم والتّأخّر بين العلّة والمعلول لأجله أى يوجد بهذا الوجود أوّلا العلّة ثمّ المعلول .

ثمّ القول بالتّشكيك إذا لم يكن من الكلّيّات المنطقيّة الّتى لها أفراد محقّقة مشتركة فى ذاتى بل كان اعتباريّا كالوجود المطلق لايلزم من اشتراكه بين أمور محقّقة خارجيّة تركيبها لانّه ليس ذاتيّا لها حتّى يفتقر إلى فصل مميّز ، فلايكون أفرادا له حقيقيّة وحصصه الّتى فى ضمن هذه الأفراد أيضا أمور انتزاعيّة فلا تركّب فيها إذ مجرّد اشتراكها فى المطلق وامتيازها بأحد وجوه التّشكيك لايوجب التّركيب إذ الأولويّة والأقدميّة والأشدّيّة راجعة إلى الكمال وهو لايخرج عن حقيقة الوجود ومقابلاتها راجعة إلى الأعدام والسّلوب أعنى القصور ومراتب الإفتقار .

تتميم : الإشراقيّون لقولهم «بكون الوجود انتزاعيّا تعدّده بما أضيف إليه من

الماهيّات كساير الإضافيّات» جعلوا الجاعليّة والمجعوليّة بينها وقالوا: «الجاعل كالمجعول ليس إلّا الماهيّة» فجوّزوا التّشكيك بأنحائه الثّلاثة فى الذّاتيّات كالجوهريّة والحيوانيّة والأشديّة فى الأعراض فحكموا بتفاوتها فى نفس المعنى المشترك فيه، وعلى ما اخترناه من تأصّل الوجود وتعلّق الجعل به واعتباريّة الماهيّة فالتّشكيك بالذّات فيه لافيها، نعم يقع فيها بالواسطة كما تقدّم من دون فرق بين الذّاتيّات والعرضيّات. وممّن تبع الإشراقيّة فى الوجود والجعل نفى التّشكيك بالأقدميّة عن الماهيّات. وأورد عليه لزوم التّناقض فيما إذا كان الجوهر سبباً لآخر كالعقل للصّورة وهى للمادّة إذ السّبب عنده ماهيّة العقل واتّصافها بالأقدميّة لازم.

وأجيب عنه بأنّ معنى التّشكيك بالأقدميّة فى الماهيّات عليّة صدق بعضها على بعض أفراده لصدقه على بعض أفراده الآخر أى ما لم يصدق على الأوّل يصدق على الثّانى. فمعنى انتفائه فيها عدم هذه العلّيّة والملازمة، وهذا لاينافى سببيّة جوهر لآخر إذ اللّازم منه تقدّم موجوديّته على موجوديّته، وهذا لاينافى ماذكر ولاكون المجعول نفس الماهيّة إذ القائل به يقول: «الموجوديّة تابعة لجعلها» فيجوز تقدّم موجوديّة العلّة على موجوديّة المعلول مع تعلّق الجعل أوّلاً بنفس الماهيّة على أنّ كون التّقدّم والتّأخّر باعتبار المجعوليّة ممكن بأن يقال «مجعوليّة العلّة او موجوديّتها متقدّمة على مجعوليّة المعلول من دون اعتبار الوجود».

وأنت تعلم انّ اتّصاف الماهية بالجاعليّة والمجعوليّة يستلزم اتّصافها بالتّقدّم والتّأخّر. فالإتّصاف الأوّل إن كان بالذّات كان الثّانى أيضا بالذّات وإن كان بالعرض كان بالعرض، فلا وجه لاثبات الأوّل ونفى الثّانى. فما ذكر لمعنى انتفاء التّشكيك بالأقدميّة فى الماهيّة ممكن إلا انّه لايفيد، والقول بتعلّق الجاعليّة والمجعوليّة بنفس الماهيّة وتعلّق التّقدّم والتّأخّر بموجوديّتها لامحصّل له إذ الماهيّة لو تعلّق بها الجعل لتعلّقا بها أيضا إذ لو لم يتعلّقا لم يتعلّق، وماذكره فى العلاوة بيانا للّازم سببية جوهر لآخر منافاته لنفى التّشكيك بالمعنى المذكور أظهر. ثمّ على ما اخترناه متعلّق التّقدّم والتّأخّر

بحسب التّحقّق بل بحسب عليّة الصّدق الّتى هومعنى التّشكيك أيضا إنّما هو بتبعيّة الوجود ولايتعلّقان بهما بالذّات كما لايتعلّق بهما الجاعليّة والمجعوليّة أيضا بالذّات، فنفى التّشكيك فيها عندنا حقّ وما ذكرناه من لزوم ثبوت التّقدّم والتّأخّر لها بالذّات إنّما هو على فرض تعلّق الجاعليّة والمجعوليّة لها كذلك. فهذا يدلّ على بطلان أصالة الماهيّة فى الجاعليّة والمجعوليّة.

وَإذْ هُوَ أى الموجود **مَعْنىً وَاحِدٌ عَلىٰ النَّحوِ الَّذِىْ أوْمَانا إلَيهِ** أى على التّقديم والتّأخير **فَيَلْحَقَهُ عَوَارِضُ تَخُصُّهُ** وهى أقسام الموجودات من الأمور العامّة وغيرهما وانقساماته إليها **كَمَا بَيَّنّا قَبْلَ ذٰلِكَ** فى الفصل الثّانى **وَلِذلِكَ** أى كونه واحد ذا عوارض كثيرة **يَكُونُ لَهُ عِلْمٌ وَاحِدٌ يَتَكفَّلُ بِهِ كَمَا إنّ لِجَمِيعَ مَا هُوَ صِحِّيٌّ** أى منسوب إلى الصّحة ومتعلّق بها من الأمزجة والأعضاء والقوى والأركان والأفعال علما واحدا هوالطّبّ، وفى بعض النّسخ ماهوصحّحناه وعلى هذا لابدّ من تقدير اسم لـ«إنّ» أى كما انّ لجميع ماصحّحناه **علماً واحداً** اشتراكا فى أمر. والظّاهر انّ هذا الكلام إشارة الى دفع سؤال مبنىّ على اشتراك الموجود لفظا وهو انّ الموجود له معان متعدّدة لا يجمعها جامع فكيف جعل البحث عنها واحدا فدفعه بأنّه معنى واحد مقول بالتّشكيك، فيصحّ أن يتكفّل للبحث عنه علم واحد.

الخامس من مقاصد الفصل بيان الأقسام الأوّليّة للموجود والشّىء أعنى الواجب والممكن والممتنع، وقد أشار ممّا سبق إلى انّ الموجود والشّىء والضّرورىّ أى الواجب واخواته أى الممكن والممتنع معانيها يرتسم فى الذّهن ارتساما أوّليّا وبيّن ذلك فى الموجود والشّىء فأراد الآن بيانه فيها فقال: **وَقَدْ يَعْسُرُ عَلَيَنا أنْ نُعَرِّفَ حالَ الْوَاجِبِ وَالمُمْكِنِ وَالْمُمْتَنِعِ بِالتَّعْرِيفِ الْمُحقَّقِ أيضَاً** اى كما فى الموجود والشّىء، **بَلْ بِوَجْهِ الْعَلاَمَةِ** أى الممكن لنا ان نعرفها بالعلامة دون الحدّ **وَجَمِيعُ مَا قِيلَ فِى تَعْرِيفِ هٰذِهِ مِمَّا بَلَغَكَ عَنِ الأوَّلِيْنَ قَدْ يَكَادُ يَقْتَضِىْ دَوراً وَذلِكَ لأنَّهُمْ علىٰ مَا مَرَّ لَكَ فِىْ فُنُونِ الْمَنْطِقِ إذَا أرَادُوا أنْ يَحِدُّوا**

الْمُمْكِنَ أخَذُوا فِي حَدِّهِ إمّا الضَّرُورِيَّ وَإمّا الْمُحَالَ وَلاَ وَجْهَ لَهُمْ غَيْرَ ذٰلِكَ أى قالوا «الممكن ما ليس شيء من الوجود والعدم ضروريّا له أومحالا عليه» **فإذٰا أرَادُوا أنْ يَحِدُّوا الضَّرُورِيَّ أخَذُوا فِي حَدِّهِ إمّا الْمُمْكِنَ وَإمّا الْمُحَالَ** فقالوا: «الضّرورىّ مالا يمكن عدمه أوما يستحيل فرض عدمه» **وَإذٰا أرادُوا أنْ يَحِدُّوا الْمُحَالَ أخَذُوا فِي حَدِّهِ إما الضَّرُورِيَّ وَإمّا الْمُمْكِنَ** فقالوا: «المحال ضرورىّ العدم» أو «غير ممكن الوجود» وقد أشار إلى ماذكرنا من التّوضيح بقوله **مَثَلاً إذٰا حدّوا الْمُمْكِنَ قَالُوا مَرَّةً إنَّهُ غَيْرُ الضَّرُورِيِّ** أى غيرضرورى الوجود والعدم معالئلاّ ينتقض بالواجب أو الممتنع **أوْ انَّهُ الْمَعْدُومُ فِي الْحَالِ الَّذِيْ لَيسَ وُجُودُهُ فِي أيِّ وَقْتٍ فُرِضَ مِنَ الْمُسْتَقْبَلِ بِمُحَالٍ**. وكان المحدود الممكن بالنّظر إلى الإستقبال فلا ينتقض بالممكنات الموجودة فى الحال والدائمة الوجود عندهم. ويمكن أن يقال المعرّف لم يعتقد وجود ممكن قديم والموجود فى الحال كان مقدّما فى الماضى وهو حال بالنّظر الى سابقه ولاحقه .

ثُمَّ إنِ احْتَاجُوا إلىٰ أنْ يَحِدُّوا الضَّرُورِيَّ قَالُوا إمّا انَّهُ الَّذِيْ لا يُمْكِنُ أنْ يُفْرَضَ مَعْدوماً ، أوْ انَّهُ الَّذِيْ إذٰا فُرِضَ بِخِلاَفِ مَا هُوَ عَلَيْهِ كَانَ مُحالاً فَقَدْ أخَذُوا الْمُمْكِنَ تَارَةً فِي حَدِّهِ أى حدّ الضّرورى **وَالْمُحَالَ أخرىٰ. أمّا الْمُمْكِنُ فَقَدْ كَانُوا أخَذُوا فِي حَدِّهِ إمّا الضَّرُورِيَّ وَإمّا الْمُحَالَ ، ثُمّ الْمُحَالَ إذا أرَادُوا أنْ يَحِدُّوهُ أخَذُوا فِي حَدِّهِ إمّا الضَّرُورِيَّ بِأنْ يَقُولُوا إنَّ الْمُحَالَ هُوَ ضَرُورِيُّ الْعَدَمِ ، وأمّا الْمُمْكِنَ** عطف على الضّرورى **بِأنْ يَقُولُوا إنّهُ الَّذِي لاَ يُمْكِنُ أنْ يُوجَدَ ، أوْ لَفْظاً آخَرَ** عطف على الممكن **يَذْهَبُ مَذْهَبَ هٰذَيْنِ** أى يقرب معنى الضّرورى والممكن كالواجب والجايز .

وَكَذٰلِكَ مَا يُقَالُ مِنْ أنَّ الْمُمْتَنِعَ هُوَ الَّذِيْ لاَ يُمْكِنُ أنْ

يَكُونَ ، أَوْ هُوَ الَّذِى يَجِبُ أَنْ لايَكُونَ ، وَالْوَاجِبُ هُوَ الَّذِى مُمْتَنِعٌ وَمُحَالٌ أَنْ لايَكُونَ أَوْلَيْسَ بِمُمْكِنٍ أَنْ لايَكُونَ وَالْمُمْكِنُ هُوَ الَّذِى لَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ أَنْ يَكُونَ وَأَنْ لايَكُونَ أَوِالَّذِى لَيْسَ بِوَاجِبٍ أَنْ يَكُونَ وَأَنْ لايَكُونَ . وَهٰذا كُلُّهُ كَمَا تَرَاهُ دَوْرٌ ظَاهِرٌ إذ أخذ فى حدّ كلّ من الثّلاثة الأولى وكلّ من الثّلاثة الأخرى الآخران مع انّ الأوّلين من الأخرى يرادفان الآخرين من الأولى .

ثمّ المراد بالظّاهرهنا غيرالخفىّ دون المصرّح إذ الدّور فى بعض الإحتمالات مضمر ، وتفصيل ذلك انّ المأخوذ فى حدّ الممكن إمّا الضّرورىّ أوالمحال فعلى الأوّل إن أخذ فى حدّ الضّرورى الممكن فالدّور مصرّح ، و إن أخذ فيه المحال فإمّا يوجد فى حدّه الضّرورىّ فمصرّح أيضا لكنّه فى أجزاء التّعريف ، أوالممكن فمضمر لتوقّف الممكن على الضّرورىّ المتوقّف على المحال المتوقّف على الممكن ، و على الثّانى إمّا يؤخذ فى حدّ المحال الممكن أوالضّرورىّ فالأوّل كالأوّل والثّانى كالثّانى إن أخذ فى حدّ الضّرورىّ المحال، وكالثّالث إن أخذ فيه الممكن . ففى تحديد الممكن إحتمالات ستّة يلزم الدّور فى كلّ منها لكنّه مختلف بالتّصريح والإضمار ولوقوعه فى نفس التّعريف أوأجزائه . وقس عليه حال تحديد الواجب والممتنع .

ثمّ ظاهر كلام الشيخ انّ لكلّ من الأقسام الثّلاثة تعريفين وعلى ما أشير إليه من ترادف الممتنع للمحال والواجب للضّرورى مع ثبوت تعريفين لكلّ منهما أيضا يظهر لكلّ من الممتنع والواجب تعريفات أربعة وكذا للممكن لأنّه عرّفه أوّلا بتعريفين وآخرا بآخرين فيظهر لكلّ من الثّلاثة تعريفات أربعة وكذا للضّرورىّ والمحال أيضا نظرا إلى التّرادف المذكور .

هذا وقيل : الممكن المعرّف أولاهوالخاصّ لأنّه المراد تعريفه كما أخذ فى حدّه من غير الضّرورىّ ، والمعدوم الّذى لايستحيل الخ مالاضرورة فى وجوده وعدمه ، والمذكور فى حدّ الضرورىّ ، أوالمحال هوالعامّ أوضرورة الوجود فى الأوّل وضرورة العدم فى الثّانى

لازم فلا معنى لتعريفهما بالخاصّ الّذى هوسَلْب الضّرورة من الطّرفين ، فالمذكور فى حدّ الضّرورى مثلا أعنى إمكان فرض العدم سلب ضرورة الوجود ، وإذا دخل عليه أداة السّلب أفاد نفى هذا السّلب وهوضرورة الوجود. وتوضيح ذلك انّ العام إذا تعلّق بطرف العدم مثلا معناه سلب ضرورة الوجود أعمّ من أن يكون طرف العدم ضروريّا أم لا ، و إذا تعلّق بطرف الوجود معناه سلب ضرورة العدم أعمّ من أن يكون طرف الوجود ضروريّا أم لا ، فسلب الضّرورة عن طرف المخالف لازم وثبوتها فى طرف الموافق غير لازم بل يحتمل الثّبوت وعدمه. وأمّا إذا ورد عليه أداة السّلب أفاد نفى سلب الضّرورة عن المخالف فيفيد ضرورته ، فالفرق بين نفى الإمكان عن طرف العدم مثلا وإثباته فى طرف الوجود انّ الأوّل يفيد ضرورة الوجود والثّانى يفيد سلب ضرورة العدم أعمّ من أن يكون الوجود ضروريّا أم لا ، وبالجملة الإمكان المنفىّ فى حدّهما هو العامّ فلا دور .

قلنا : الخاصّ راجع إلى العامّين ، فالعامّ إذا علم لم يفتقر الخاصّ إلى تعريف على حدة بل يكفى أن يقال انّه عامّان ، فاحتياجه إلى التّعريف لعدم معلوميّة العامّ ففى الحقيقة تعريفه بغير الضّرورى تعريف العامّ فإذا فرض تعريف الضّرورى به لزم الدّور .

ثمّ قيل فى بعض هذه التّعاريف إيرادات أخر غير الدّور .

منها ، انه ذكر انّ الواجب مايلزم من فرض عدمه محال . وفيه انّ الواجب نفس عدمه محال لذاته لالأجل محال آخر يلزم بل قد لايلزم أويلزمه ماليس أظهر من عدمه أو فرض عدمه وكذا مايقال : الممتنع مايلزم من فرض وجوده محال ، اذ المحال نفس الممتنع فهو تعريف الشّىء بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ، ثمّ كثير من الأشياء يلزم من فرض وجودها أو عدمها محال لأمور اخرىٰ .

وانت تعلم انّ ما ذكره ليس من تعريفات الكتاب بل هو ممّا أورده **صاحب المطارحات** وردّه بماذكره هذا القائل وكأنّه أخذه منه ولم يلاحظ أنّ المذكور فى الشفاء غيره ، أو أراد من التّعريفات ما تداول بين القوم ، ثمّ كون نفس عدم الواجب محالا لذاته لاللزوم محال آخر منه غير قادح فى تعريفه بهذا اللّزوم إذا كان ثابتا . نعم ، ما ذكره من

أنّه قد لایلزم من عدمه محال آخر لو صحّ كان قادحا ، وقد منع صحّته لأنّ عدم اجتماع النّقیضین إذا فرض اطلاق الواجب علیه یجوز أن یقال عدمه وهو اجتماع النّقیضین مستلزم لمحال آخر وهو ارتفاعهما أو استحالته للتّنافی الذّاتی بینهما ، فإذا فرض زواله لجواز اجتماعهما زال الاستحالة وإذا كان الأمر فی هذا الواجب كذلك فغیره أولی بذلك .

وفیه ، انّ ثبوت هذا اللزّوم فی عدم اجتماع النّقیضین لایدلّ علی ثبوته فی كلّ واجب وأولویّة غیره به ممنوع إذ ترتّب محال علی فرض عدم أوّل الواجبات وأجلاها لایوجب ترتّبه علی غیره بالأولویّة إذ الظّاهر انّه أولی بالتّرتّب من غیره .

قیل : استلزام عدمه لمحال ممّا لاریب فیه إذ العدم غیر مفهوم المحال لأنّه من عرضیّاته المتّحدة معه ولامحذور فی أن یقال انّ الشّیء مستلزم لما هو عرضیّ له فیصدق انّه یلزم من عدمه محال وإن لم یلزم محال آخر .

وفیه ، انّ المتبادر من هذه العبارة استلزامه لمحال آخر و بما ذكر یظهر جلیّة الحال فی سایر الإیرادات .

وَأَمَّا كَشْفُ الْحَالِ فِی ذٰلِكَ فَهُوَ قَدْ مَرَّ لَكَ فِی أنُولُوطِیقَا

الأوّل وهو فن القیاس لاالثّانی وهو فن البرهان فإنّ الفنون المنطق تسعة الإیساغوجی ویبیّن فیه الكلیّات الخمس ، وقاطیغوریاس ویبیّن فیه المعانی المفردة الذّاتیة الشّاملة لجمیع الموجودات من حیث معناها لامن حیث وجودها وعدمها ، وباریرمیناس و یبیّن فیه كیفیّة تركیب المعانی المفردة بالإیجاب والسّلب لیصیر قضایا ، وانولوطیقا و یبیّن فیه كیفیّة تركیب القضایا لیصیر قیاسا منتجا ، وارفوذوطیقی ویقال له انولوطیقا الثّانی ویبیّن فیه شرایط القیاس ومقدّماته الّتی بها یصیر برهانیّا منتجا للیقین ، وطوبیقا ویبیّن فیه شرایط القیاس الواقع فی مخاطبة الجمهور ومن یقصر فهمه عن درك البرهان ، وسوفسطیقی وهو تعریف المغالطات الواقعیة فی الحجج والقیاسات ، وریطوریقی ویبیّن فیه أحوال الأقیسة الخطابیّة المفیدة للظّنّ ، و بوطیقی و یعرف فیه أحوال الأقیسة الشّعریّة المفیدة للتّخییل .

ثمّ ما قرّ فى انولوطيقا الأوّل هو حال هذه الجهات أعنى الضّرورة والإمكان والإمتناع وانقسام كلّ منها وليس فيه تعرّض لبداهتها ونظريّتها **عَلىٰ أنَّ أولىٰ هٰذِهِ الثَّلاثَةِ فِي أنْ يُتَصَوَّرَ أوّلاً هُوَ الْوَاجِبُ** علاوة على ما سبق أى الأشياء المذكورة ضرورته لايفتقر إلى التّعريف وتعريفاتها الموروثة عن الأوائل دوريّة، على انّه لوفرض افتقارها إليه لكان الأولى أن يجعل الوجوب المرادف للضّرورة مبدء و يؤخذ بعنوان البداهة، أويعرف بأمرآخركتأكدّ الوجود ونحوه، ويعرف الآخران به، أومراده انّ هذه الثّلاثة وان كانت بديهيّة لكن اعرفها واجلاها هوالواجب، أوانّها وإن صرّحنا ببداهتها لكن الظّاهر بداهة الوجوب ولزوم تعريف الآخرين به **وَذٰلِكَ** أى أولويّة الواجب بالتّصوّر والمبدئيّة **لِأنَّ الْوَاجِبَ يَدُلُّ عَلىٰ تَأكُّدِ الْوُجُودِ وَالْوُجُودُ أعْرَفُ مِنَ الْعَدَمِ، لِأنَّ الْوُجُودَ يُعْرَفُ بِذَاتِهِ وَالْعَدَمَ يُعْرَفُ بِوَجْهٍ مَا بِالْوُجُودِ** وإذاكان الوجود المأخوذ فى الواجب أعرف من العدم المأخوذ فى الإمكان والإمتناع لكان الوجوب أظهر منهما .

السّادس من مقاصد الفصل إبطال القول بإعادة المعدوم نظراً إلى ترتّبه على عدم الشيئيّة والثّبوت له وعدم الفرق بين الثابت والموجود فقال : **وَمِنْ تَفْهِيمِنَا هٰذِهِ الأشْيَاءَ** الّتى من جملتها ثبوت المعدوم والتّلازم بين الثّابت والموجود **يَتَّضِحُ لَكَ بُطْلانُ قَوْلِ مَنْ يَقُولُ إنَّ الْمَعْدُومَ يُعَادُ** وقوله: **لِأنَّهُ أوّلُ شَيْءٍ يُخْبَرُ عَنْهُ بِالْوُجُودِ** بيان للإتّضاح يعنى انّ هذا القول أوّل شىء يخبر عن المعدوم بالوجود وتدلّ على موجوديّته ويخبرعنه بوجوده الأوّلىّ الإستينافىّ دون المعادى **وَذٰلِكَ** أى اخبار هذا القول عن وجود المعدوم **لِأنَّ الْمَعْدُومَ إذَا أعِيدَ يَجِبُ أنْ يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَاهُوَمِثْلُهُ لَوْ وُجِدَ** هذا المثل **بَدَلاً لَهُ** أى بدل المعدوم المعاد **فَرْقٌ، فَإنْ كَانَ مِثْلُهُ إنَّمَا لَيْسَ هُوَ** أى المعاد **لِأنَّهُ** أى المثل **لَيْسَ الَّذِي عُدِمَ وَفِي حَالِ الْعَدَمِ كَانَ هٰذَا** المثل **غير ذٰلِكَ** المعدوم الّذى فرض اعادته **فَقَدْ صَارَ الْمَعْدُومُ مَوْجُوداً** أى لزم من ذلك وجود المعدوم إذ المغايرة حينئذ بين المثل والمعاد استمرار

الثّبوت للمعاد حال عدمه وعدمه للمثل والثّبوت هوالوجود **علَى النّحوِ الّذى أوْمَأنا إلَيْهِ مِمّا سَلَفَ آنِفاً** من مرادفة الثّبوت للوجود .

اعلم انّ لهذا الكلام محامل أوردها النّاظرون :

الأوّل ، وهوالأظهر عندنا أن يكون قوله : « لأنّه أوّل شىء » الخ تعليلا للإتّضاح . وقوله : « وذلك » بيانا له ليكون مجموعها دليلا واحدا لبطلان القول بأن المعدوم يعاد ، ومحصّله انّه أوّل شىء يدلّ على موجوديّة المعدوم لامن جهة اقتضاء الحمل والاخبار وجود الموضوع لما تقدّم من انّه لايقتضى أزيد من وجوده فى الذّهن بل لأنّ المعدوم إذا أعيد فلوفرض وجود مثله ابتداء أى موجود مستانف كائنا ماكان ، والتّعبير عنه بالمثل للتّوضيح كما نشير إليه لم يتحقّق فرق بين المعاد والمستأنف يصحّح نسبة الإعادة إلى الأوّل دون الثّانى إذ اتّحاد موضوعى المبدئيّة أى الوجود قبل العدم والمعاديّة أى الوجود بعده غير ممكن لأنّ العدم فقد الذّات و بطلانه فلا يتحفّظ وحدته حال العدم ، فالامتياز المصحّح للنسبة المذكورة ليس بمعروضيّة المعاد للوجود أوّلا دون المستأنف إذ ذلك فرع اتّحاد موضوع الوجودين وهوفرع بقاء الذّات فيما بين الإبتداء والأعادة على أنّ أصل النّزاع فى ثبوت هذا الإتّحاد وعدمه فتعليل الإمتياز به مصادرة ولايكون المعاد ثابتا بذاته حال العدم إذ المعدوم لاهويّة له كما مرّ ، وعلى هذا فنسبة المعاديّة إلى ما فرض معادا أى الحكم بأنّه هوالّذى كان أوّلا ليس بأولى من نسبتها إلى ما فرض مستأنفا ، وهذا الحكم فرع انحفاظ وحدة الذّات واين ذلك مع طريان العدم ، فكما لايحكم به على الثّانى لايحكم به على الأوّل من دون تفاوت ، ولافرق فى ذلك بين كون الثّانى مثلا أى مشاركا فى الماهيّة للأوّل وعدمه إذ نسبة كلّ موجود إلى ماعدم فى عدم كونه إيّاه سواسية ، ففرض المثليّة فى كلام الشّيخ للتّوضيح والتّلويح إلى مما ثلتهما فى عدم نسبة الإعادة إليهما إذ لوأريد بها معناها المعروف واستدلّ بلابديّة الفرق بين المثل والمعاد مع انّ الفرق بينهما باختلاف الماهيّة وعوارضها ينافى المثليّة وباستمرار الثّبوت حال العدم للمعاد دون المثل باطل لما مرّ فيلزم اتّحاد الإثنين وعدم تميّزهما .

وردّ عليه انّه لوأريد بالمثل المشارك فى الماهيّة والتّشخّص فوجود مثله محال لإيجابه وجود شخصين بتشخّص واحد ، ولوأريد به مايشاركه فى الماهيّة فقط فالإمتياز بينهما بالتّشخّص عل ما ذكر ، فالمراد بقوله : « لأنّه أوّل شيء يخبرعنه » ما فسّرناه به أخيرا أى يكون موجودا مستأنفا لامعادا ، ومعنى قوله : « فى حال العدم كان هذا غير ذلك » انّ ذاته كانت محفوظة فى العدم فحصل الإمتيازاذ بدون الانحفاظ ليس حمل الأوّل عليه أولى من حمله على المثل ، بل الأوّل فى عدم صحّته كالثانى لفقد الذّات أو بطلانه فيما بين الوجودين والانحفاظ فى العدم يوجب ضرورة المعدوم موجودا وهوباطل .

لايقال : المعدوم فى الخارج يجوز أن يبقى فى الذّهن ويحفظ فيه وحدته .

قلنا : ذلك لاينفع فى الحكم باتّحاد المعاد والموجود أوّلا فى الخارج لتوقّفه على استمرار الثّبوت وحفظه فيه ، نعم ذلك ينفع فى العلم باتّحادهما لا فى الحكم باتّحادهما فى الخارج .

وأنت تعلم انّ هذا الحمل صحيح فى نفسه لايرد عليه شيء وظاهر الإنطباق على كلام الشيخ هنا وفى التعليقات حيث قال : «إذا وجد الشّيء وقتا ما ثمّ لم يعدم واستمرّ وجوده فى وقت آخر وعلم ذلك أو شوهد علم أنّ الموجود واحد ، وأمّا إذا عدم فليكن الموجود السّابق اوالمعاد الّذى حدث «ب» والمحدث الجديد «ج» وليكن «ب» ك«ج» فى الحدوث والموضوع أى الماهيّة والزّمان وغير ذلك ولا يخالفه إلّا بالعدد أى الشخص فلا يتميّز «ب» عن «ج» فى استحقاق ان يكون «ا» منسوبا إليه دون «ج» فإنّ نسبته إلى أمرين متشابهين من كلّ وجه إلّا فى النّسبة الّتى ينظر هل يمكن أن يختلف فيهما أولا لكنّهما اذا لم يختلفا فليس أن يجعل لاحدهما أولى من أن يجعل للآخر .

فان قيل : إنّما هواولى ل «ب» دون «ج» لأنّه كان ل «ب» دون «ج» فهونفس هذه النّسبة واحد المطلوب فى بيان نفسه ، بل يقول الخصم إنّما كان ل «ج» بل اذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشّيء يوجد فيفقد من حيث هوموجود و يبقى من حيث ذاته بعينه وإذا لم يفقد من حيث هوذات ثمّ أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل

عن وجوه أخرى ، و إذا لم نسلّم ذلك ولم يحتمل للمعدوم فى حال العدم ذات ثابته لم يكن أحد الحادثين مستحقّا لأن يكون قد كان له « ا » أوهو الموجود السّابق دون الحادث للآخر ، بل امّا أن يكون كلّ واحد منهما معادا أو لايكون ولاواحد منهما معادا وأذا كان المحمولان الإثنان كـ« ا »و« ب » يوجبان كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر فإن استمرّ موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة وكان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا أو ذاتا شيئا واحدا وباعتبار المحمولين شيئين إثنين ، فإذا فقد استمراره فى ذات واحدة بقى الإثنينيّة الصّرفة لاغير » إنتهى وهو أظهر انطباقا على ماذكر من عبارة الشفا لقوله : « لم يكن أحد الحادثين » الخ وما فرضه من مماثلتهما فى الماهيّة فهو للتّوضيح كما مرّ .

الثانى ، أن يجعل المجموع دليلا واحدا كما فى سابقه لكن يراد بالمثل معناه المعروف ليكون الحاصل انّ القول بأنّ المعدوم يعاد يلزم منه اوّلا أن يخبر عن المعدوم بالوجود أى يقول انّ المعدوم موجود . والحاصل انّه يلزم منه كون المعدوم موجودا وذلك انّ المعدوم أذا أعيد فلو فرض وجود مثله ابتداء لابدّ من فرق بين المعاد والمثل حتى يصحّ الحكم على الأوّل بأنّه المعاد دون المستأنف وعلى الثّانى بالعكس ، والتّفريق بينهما بثبوت العينيّة بين المعدوم حين وجوده والمعاد و ارتفاعها بينه و بين المثل أوّل الكلام ولذا لم يتعرّض له الشّيخ و باستمرار الثّبوت للمعاد حال عدمه وحدوث المثل أوّلا من دون ثبوت له حال عدمه يوجب وجود المعدوم لما تبيّن من ترادف الثّبوت والوجود ، وإلى هذا أشار بقوله : « فإن كان مثله » الخ أى إن لم يكن المثل هو المعاد لأنّه ليس الّذى كان وعدم وفى حال العدم كان غير ما فرض إعادته فقد صار المعدوم موجودا أى دلّت هذه التّفرقة على وجود ما ادّعى عدمه وهو باطل .

والحاصل انّ الحكم على موجود بأنّه الّذى وجد فى وقت وعدم لايصحّ إلّا باستمرار ثبوت له فى حال عدمه إذ مع بطلان الذّات وارتفاع الثّبوت بالكليّة لامعنى لنسبة الثّانى إلى الأوّل بالعينيّة لأنّه كسائر الموجودات المستانفة ، غاية الأمر إطلاق الشّيئيّة والمثل عليه وثبوت المعدوم فى الذّهن وتحفّظ وحدته فيه ، وان كفى للحكم بالعينيّة

الذّهنيّة إلّا انّه لايكفى للعينيّة الخارجيّة لتوقّفها على استمرار الثّبوت الخارجى له وهومنتف لما تقدّم، وعلى هذا لايحصل الإمتيازبين المعاد ومثله مع ثبوت الإثنينيّة بينهما فيلزم اتّحاد الإثنين .

وقد ظهر مما ذكرانّ مبنى التّوجيه الأوّل على استلزام جواز إعادة المعدوم لثبوته حال عدمه أولثبوت النّسبة لبعض الموجودات إلى ما وجد وعدم بالكلّيّة من دون ثبوت له بالمقاربة دون غيره وهوتحكّم باطل لاستواء الكلّ فى عدم النّسبة إليه بوجه وهوتامّ لايرد عليه شىء ، إذ مبنى الثّانى على استلزامه لثبوت المعدوم أو ارتفاع التميّز بين المثل والمعاد. وأورد عليه بأنّ عدم التميّز فى الواقع غيرلازم إذ لولاه لم يتحقّق الإثنينيّة وعند العقل غير ضائر إذ قد يلتبس عليه المتميّز فى الواقع ، و بأنّه لونسلّم هذا الدّليل لجرى فى شخصين متماثلين وجدا أوّلا، ولزم عدم التّميّز بينهما فلا اختصاص له بإعادة المعدوم .

وأجيب عن الأوّل بعدم انفكاك التميّز الواقعى عن التّخالف فى الماهيّة أوالعوارض فإذا لم يكن لم يكن، ودعوى عدم تحقّق الإثنينيّة بدون التّميّز مصادرة إذ الكلام فى أنّ فرض الإعادة يرفع التّميّز مع تحقّق الإثنينيّة والإختلاف بالإعادة والإستيناف .

واعترض عليه بأنّ العوارض لوعمّت التّشخّص بعدم الانفكاك ممنوع إلّاان فرض المماثلة بين المعاد والمبتدء فى الماهيّة والتّشخّص فحينئذ كفرض مماثل زيد فى التّشخّص وعلى هذا فالمحال اللّازم لعلّه من فرض هذا المحال لاالإعادة وإلّا فممنوع لثبوت الامتياز حينئذ بالتّشخّص وان تحقّق المساواة فى الماهيّة وساير العوارض، وعلى هذا فيمكن أن يقرّر الإيراد أوّلا بحيث يرجع إلى ذلك من دون حاجة إلى الجواب ، والاعتراض المذكور بيّن بأن يقال المراد بالمماثلة إمّا المساواة من جميع الوجوه حتّى التّشخّص فهو ممتنع أوفى الماهيّة فقط، فلايلزم ارتفاع التّميّز فى الواقع لحصوله بالتّشخّص ودفع باختيار الأوّل وفرض المثل اوّلا بمعنى المتّحد فى الماهيّة لا فى التّشخّص أيضا حتّى يورد استحالته .

ثمّ يقال انّه لايغاير المعاد إذ الفرق مع الإشتراك فى الماهيّة لايتصوّر بدون الإختلاف فى التّشخّص لكنّ لشخص المعاد عين لشخص الأوّل وغير لشخص المثل وإلّا

لم يكن معادا إذ لايتصوّر هذه العينيّة والغيريّة بدون المغايرة الخارجيّة حال العدم واستمرارالثّبوت فيه وهو باطل .

فيلزم عدم التّغاير بينهما فى التّشخّص أيضا و هويرفع الإمتياز رأسا وكيفيّة تطبيق كلام الشيخ عليه أن يقال مراده انّ المعدوم إذا أعيد يجب ان يكون بينه وبين مثله بمعنى المشارك فى الماهيّة دون التّشخّص فرق فى الهويّة أو فى المعاديّة والإستيناف ، فإن كان هذا الفرق باعتبار انّ مثله ليس هو أى ليس بمعاد لأنّه ليس بالتّشخّص الّذى عدم ولاتشخّصه تشخّصه إذ ليس هويّته و تشخّصه هويّة الأوّل وتشخّصه بخلاف المعاد فإنّه الّذى عدم وتشخّصه ، عين تشخّصه وإلّا لم يكن معادا وفى حال العدم كانت المغايرة ثابتة فقد صار المعدوم موجودا إذ هذا الثّبوت وإيجاد التّشخّصين فرع استمرار ثبوت المعدوم حال عدمه والثّبوت هوالوجود كما مرّ .

وأنت تعلم أنّ حديث المثل على هذا زايد إذ يمكن أن يسقط ويقال إعادة المعدوم يوجب اتّحاد المعاد والأوّل فى التّشخّص وهوغير ممكن للزوم المحذور المذكور ، ومحصّله انّ المعاد لايمكن نسبة تشخّصه إلى التّشخّص السّابق بالعينيّة إلّا بعد استمرار الثّبوت له حال العدم وهو باطل ، فضمّ المثل وما يتعلّق به زايد ، و يمكن ان يقال ان فرضه للتّوضيح كما فى السّابق ، وعلى هذا يصحّ هذا التّوجيه أيضا وإن كان فى تطبيق كلام الشّيخ عليه تكلّف ويكون الفرق بينهما بأنّ مبنى الأوّل عدم امكان نسبة شىء من الموجودات ممّا فرض معادا أومستأنفا أوغيرهما إلى الأوّل بالمعاديّة ، والثّانى على ارتفاع الإمتياز بينهما فى الماهيّة والتّشخّص مع ثبوت الإثنينيّة .

هذا وقد أجيب عن الثّانى بأنّ فرض المثلين من جميع الوجوه وإن رفع الإمتياز فى الواقع لكن فرض الإعادة يرفعه مع تحقّقه فيه إذ فرض الإبتدائيّة فى أحدهما والمعاديّة فى الآخر غير معقول . واعترض بمنع تحقّقه مع فرض المماثلة الكليّة إذ المحال قد يستلزم المحال ولو سلّم فهو أيضا محال لزم من محال آخر هو فرض المثليّة أو فرض الإعادة لاستحالة اجتماعهما .

وأنت تعلم أنّ هذا الجواب لابتنائه على فرض المماثلة الكليّة الرّافعة للامتياز أوّلا يرد عليه الإعتراض المذكور، فالّلازم كما تقدّم فرض المماثلة أوّلا فى مجرّد الماهيّة دون التّشخّص ثمّ نسترد الكلام كما مرّ.

الثّالث، أن يكون قوله: «لأنّه أوّل شيء يخبرعنه بالوجود» بيانا لدليل الخصم على أنّ المعدوم لايعاد. وحاصله انّ المعدوم شيء يخبرعنه بأنّه كان موجودا بوجود مستأنف فصحّ القول بأنّه يصير موجودا بوجود معاد لكونه ممكن الوجود فى جميع الصّور كمايشير إليه قوله تعالى: «قل يحييها الّذى أنشأها أوّل مرّة»، وقوله: «وذلك» بيانا لابطال الدعوى بالمعارضة على دليله، وهذا الحمل منسوب إلى بهمنيار ولايخفى بعده.

الرّابع، أن يكون كلّ من القولين دليلامستقلاّ على بطلان الإعادة، والمراد بالأوّل انّ أوّل محال يلزم من القول بأنّ المعدوم يعاد أنّه يخبرعنه بالصّفة الوجوديّة بل بالوجود لإنّ المعاد كالمستأنف ضرب من الوجود مع أنّ المعدوم ليس بشيء فلا يصحّ أن يخبر عنه بصفة والإضافات فى مثل: «العنقاء معدوم» و «شريك البارى ممتنع» يرجع إلى مفهومات عيّنها العقل ووصفها بأمور عقليّة، إذ عروض العدم للشّيء ليس إلّا بطلان ذاته، وبالثّانى انّ المعدوم لوعاد لجاز أن يوجد معه إبتداء ما يماثله فى الماهيّة والعوارض الشّخصيّة إذ حكم الأمثال واحد ووجود فرد لكلّ من هذه العوارض ممكن، واللاّزم باطل لعدم التميّز مع الاشتراك فى الماهيّة وجميع العوارض، فلوكان الفرق بإنّ أحدهما المبتدء والآخر غير المبتدء رجع إلى أنّ هذا فى حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا إذ صار مخبرا عنه، ويرد على ماذكر فى توجيه الأوّل أنّ إعادة المعدوم لايستلزم اتّصافه بالوجود أوصفة وجوديّة إذ الموصوف بالوجود المعاد هوالموجود المعاد دون المعدوم، نعم يحكم عليه فى حال العدم بجواز أن يوجد وهو كالحكم بأنّ القيٰمة سيكون والشيخ جوّزه لوجود الموضوع فى الذّهن وان عدم فى الخارج والممتنع هو الإخبار عن المعدوم مطلقا لافى الخارج فجعل الأوّل دليلا بالإستقلال لاوجه له على أنّ قوله: «وذلك» صريح فى كونه بيانا له كونهما وجها واحدا فلا وجه لجعلهما وجهين.

وأمّا ماذكر فى توجيه الثّانى فظاهره انّ الوجه فى صيرورة المعدوم موجودا مجرّد الإخبار عنه بالمغايرة مع أنّ المعدوم لايخبرعنه . وقد عرفت انّ مالا يخبرعنه هو المعدوم المطلق لاالخارجى والمبحث هو الاخير ، و أيضا الشيخ فرض وجود المثل بدلا عن المعاد لامجتمعا معه فما ذكر من جواز أن يوجد معه الخ غير مطابق لكلام الشيخ فيمنع ولايسلّم . وفيه انّ الظّاهر عدم الفرق بين فرض البدليّة وفرض الإجتماع فهما فى المنع والتّسليم والجواز وعدمه متساويان ، و أيضا على هذا أىّ حاجة إلى فرض وجود المثل والفحص عن وجه مغايرتهما لها إذ ما يمكن أن يخبر عن المعدوم كثير .

ويمكن أن يقال ليس المراد بصيرورته مخبرا عنه انّه يخبرعنه بصفة ثابتة له باعتبار وجوده حتّى يرد انّ وجوده فى الذّهن يكفى لذلك بل باعتبار عدمه وما يثبت له بهذا الاعتبار يجب أن يثبت له فى الخارج حال عدمه باعتبار ثبوته فى هذه الحال ، فيلزم أن يثبت له صفة المغايرة المذكورة فى الخارج فى الحال العدم إذ لولا المراد ذلك أى ثبوتها له فى الخارج لم يصحّ ان يفرق بينه و بين المثل فى النّسبة إلى الموجود الأوّل بالعينيّة والمثليّة ، وعلى هذا وإن رجع إلى الحمل الثّانى إلّا انّه يخالفه فى أنّ المماثلة المفروضة أوّلا فيه هى الكليّة الرّافعة للإمتياز فيرد عليه استحاله فرضها إذ المشخّص إمّا نحو الوجود كما هو الحقّ أوالوضع الواحد المعيّن بشركة من الزّمان كما ذهب اليه الشّيخ وشىء منهما لايقبل الإشتراك ، وفى الثّانى الجزئيّة أى فى مجرّد الماهيّه دون التّشخّص فيمكن تصحيحه على ما تقدّم :

الخامس ، أن يكون كلّ من القولين بيانا لدليل الخصم على صحّة الإعادة ، وحاصل الأوّل انّ المعدوم المعادلة حالتان : حالة العدم وحالة الإعادة ، وفى الحالة الأولى استمرّ ثبوته إلى الثّانية ولامانع من عود المعدوم مع ثبوته حالة العدم لانحفاظ الذّات وعدم بطلانه رأسا بالعدم ، فمعنى قول الشيخ انّ المعدوم أوّل حال بعد صيرورته موجودا بعد العدم يخبرعنه بالوجود المعاد أى الوجود الّذى هو بعينه الوجود الأوّل نظرا إلى ثبوته الحافظ للوحدة المانع من البطلان ومع تحقّق العينيّة لوعاد لامنع فى العود ، وحاصل الثّانى انّ

المعدوم المعاد لوفرض بدله مثل مبتدء لابدّ من فرق بينهما يصحّح المعاديّة والمبتدئيّة إذ بدونه لارجحان للحكم بإحديهما على أحدهما دون الآخر . فإن كان الفرق بأنّ مثله ليس هو لأنّه ليس ماكان معدوما وصار موجودا والمعاد فى حال العدم غيره وعين نفسه فى حال وجوده فقد صار المعدوم موجودا لإيجاب هذا الفرق استمرار ثبوت المعدوم حال عدمه كما هومذهب **القائلين بثبوت المعدومات** والثّبوت يحفظ الوحدة والعينيّة فعدم وجوده يصحّح الحكم بأنّ المعدوم هوالّذى صار موجودا وحينئذ لامانع من جواز العود، وعلى هذا يكون قوله : «على النّحو الّذى» الخ إشارة إلى ما سبق من بيان قول الخصم بثبوت المعدوم وحينئذ لايكون فى الكلام تعرّض لابطال شىء من الوجهين، والسّبب فيه ابتنائهما على ثبوت المعدوم وقد أبطله سابقا فأحال الإبطال على الظّهور .

وأنت تعلم انّ هذا الحمل أبعد المحامل لمخالفته سوق الكلام وظاهره وابتنائه على جعله دليلين وقد عرفت ما فيه وعلى عدم التّعرّض لإبطال دليل الخصم لاتصريحا ولا إشارة وهوفى غاية البعد هذا، وقد استدلّ على بطلان الإعادة بانّ الوجود بلغ نفس هويّة الشّىء لأنّه الأصل فى التّحقّق والعدم بطلانه فكما يمتنع تعدّدهما له فوحدتها الملتزمة على فرض الإعادة عين وحدته وقد فرض متعدّدا هـذا خلف . ويلزم أيضا وحدة جهتى الإبتداء والإعادة مع تنافيهما وهوباطل، وقس عليه تعدّد العدم لواحد بعينه . وفيه انّ القول بتعدّد الوجود على فرض الإعادة مبنىّ على اعتباريّته وتأصّل الماهية وعلى العكس يقول انّ الوجود الأوّل أعيد بعينه ثانيا أى صار مجعولا بالجعل البسيط إلّا انّه اتّصف بالوجود ثانيا ليرد انّ الوجود ليس لـه وجود آخر وذلك كما فى الحدوث الإبتدائى فإنّ الهويّة الوجوديّة لم يكن قبل الحدوث فكانت بالمجعوليّة .

ثمّ ماذكرمن عدم العدمين لواحد ينقض بالحادث المعدوم فإنّ له عدمين سابق ولاحق **وَعَلَىٰ أَنَّ المَعْدُومَ إذا أُعِيدَ** وجه آخر لاستحالة الإعادة وكلمة «على» بمعنى «مع» و«الواو» لعطف الجملة على الجملة وهوقوله : «انّ المعدوم اذا أعيد» فالمعنى وذلك انّ المعدوم إذا اعيد لزم كذا، ومع أنّه إذا أعيد **أُحتِيجَ إلىٰ أَنْ يُعَادَ جَمِيعُ الخَوَاصِّ الَّتِى**

كَانَ بِهَا هذه الخواصّ **هُوَ** أى الشّخص المعدوم **مَا هُوَ** أى ذلك الشّخص ف«ما» زايدة و أوّل المنفصلين اسم «كان» وثانيهما خبرها **وَمِنْ خَوَاصِّهِ وَقْتُهُ** اى زمانه ، ووجه الملازمة أنّ الخاصّة ماله مدخل فى التّشخّص بالذّات أوبالعرض ، والزّمان و إن لم يكن بالذّات مشخّصاً إلّا انّه لازم الحركة الّتى هى علّة معدّة ، وكلّ معدّله دخل فى التّشخّص فإعادة الشّخص موجب إعادة جميع المعدّات ولوازمها ، فلذا يعاد الزّمان وإن لم يكن مشخّصا فإنّ المشخّص بالذّات هو نحوالوجود إلّا ان كلّ معدّ ولازم لـه له مدخليّة فى الهٰذيّة ، وقد تقرّر عند الشّيخ انّ الوقت مشارك للوضع والموضوع فى المدخليّة ، وعلى هذا يندفع منع كونه من لوازم الشّخص ويتّضح استلزام إعادة الشّخّص لاعادة وقته . وتوجيه الملازمة بكون وقت المعدوم كساير خواصّه من المعدومات فجواز إعادته يستلزم جواز إعادته لعدم التّفرقة بينها فى ذلك مدفوع بمنع الإستلزام فإنّ بعضهم خصّ جواز الإعادة بغير الزّمان كما صرّح به فى التعليقات لإيجاب إعادته التّسلسل ، ولو سلّم فلا يفيد أزيد من جواز إعادة الزّمان مع الشّخص وإثبات المطلوب يتوقّف على وجوبه ، وقوله : «احتيج» أيضا مصرّح به قبل قوله : بعد هذا : «فإن كان المعدوم يجوز إعادته» الخ ظاهر فى هذا الوجه ، ولفظة «الفاء» يومى إلى تعلّقه بما قبله وكونه تفصيلا له وتوضيحا فيكون إبداء لما لم يتّضح أوّلا من وجه الملازمة مع إعادة ما يترتّب عليها تاكيدا وتوضيحا .

قلنا : الظهور ممنوع ولوسلّم فلاريب فى إمكان إرجاعه إلى ماقبله يأن يحمل على بيان الملازمة وما يترتّب عليها من دون تضمّنه لوجهها كما يأتى أوافرازه عنه وجعله وجها آخر لنسيانها بعد إيمائه أوّلا إلى الوجه المذكور من دون تصريح به أحاله إلى ظهوره من مذهبه فى باب التّشخّص وارتكاب أحدهما متعيّن أيضا لئلا يلزم مامرّ ولزومه على الثّانى أيضا ، نظرا إلى وروده على هذا الوجه مطلقا غير قادح إذ المطلوب حينئذ يثبت بالأوّل ويكون هذا مؤيّدا ومع انحصار الوجه به لايثبت المطلوب .

وَإِذَا أُعِيدَ وَقْتُهُ كَانَ الْمَعْدُومُ غَيْرَ مُعَادٍ لِأَنَّ الْمُعَادَ هُوَ الَّذِىْ

يُوجَدُ فىْ وَقْتٍ ثَانٍ فما فرض معادا لايكون معادا. وحاصل الدّليل انّ المعدوم لوجاز إعادته بعينه أى بجميع لوازم شخصه وهويّته لجاز إعادة وقته الأوّل لكونه منها كما علم ، واللّازم باطل لرفعه المعاديّة ومابه الابتدائيّة ، إذ المعاد هو الموجود فى وقت الثّانى دون الأوّل ، وأيضا ينفى التّفرقة بين المبتدء والمعاد لإيجابه كون الشّىء مبتدء من حيث انّه معاد وبالعكس ، ويوجب الجمع بين المتقابلين إذ يصدق حينئذ على واحد فى وقت واحد انّه مبتدء ومعاد وتقدّم الشّىء على نفسه بالزّمان وهو فى الإستحالة كتقدّمه على نفسه بالذّات .

فَإن كَانَ الْمَعْدُومُ يَجُوزُ إعَادَتُهُ وَإعَادَةُ جُمْلَةِ الْمَعْدُومَاتِ الَّتِى كَانَتْ مَعَهُ وَالْوَقْتُ إمّا شَىءٌ لَهُ حَقِيقَةُ وُجُودٍ قَدْ عُدِمَ أوْ مُوافَقَةَ مَوجُودٍ لِغَرَضٍ مِنَ الأغرَاضِ علىٰ مَا عَرِفْتَ مِنْ مَذَاهِبِهِمْ جَازَ أنْ يَعُودَ الْوَقْتُ وَالأحْوَالُ فَلَا يَكُونُ وَقْتٌ وَوَقْتٌ فَلَا يَكُونُ عَودٌ .

قوله : « جاز » الخ جزاء للشّرط . وقوله : « والوقت إمّا شىء » الخ جملة معترضة أوردها إشارة الى عدم اختلاف الحكم بكون الزّمان موجودا حقيقيا كما اختاره **الحكيم** ، أو أمرا نسبيّا كما ذهب إليه **المتكلّم** ، فإنّه قال : « الزّمان أمر موهوم يوافق موجودا لغرض » مثلا فى قولنا : « جئتك حين طلوع الشّمس » ، الحين وهو الزّمان امر موهوم وافق موجودا وهو الطّلوع لغرض هو المجىء . وقس عليه غيره ، فإنّ كلّ زمان يجعل تاريخا أمر موهوم وافق موجودا كهجرة النّبىّ (ص) لغرض هو التّاريخ .

وبذلك يظهر انّ الإضافة فى قوله : « موافقة موجود » إضافة المصدر بمعنى الفاعل إلى المفعول أى أمر موافق لموجود ، والمراد انّ الزّمان على المذهبين يجوز عوده إمّا بذاته أو باعتبار الموافقة حتّى يكون المعاد بالحقيقة ما يوافقه .

ثمّ الأرجح كون هذا الكلام توضيحا لما ذكره أوّلا من غير دلالة فيه على الوجه الثّانى ، إذ الظّاهر من المعدومات المقيّدة بالّتى كانت مع المعدوم هى خواصّه وأحواله كما يومى إليه قوله : « والأحوال » وحملها على مطلق المعدومات الكائنة معه وان كانت مباينة عنه ليكون إبداء له ينفى التّقييد إذ مبناه على جواز إعادة كلّ معدوم مطلقا لامقيّدا بالمعيّة ،

وعلى أیّ تقدیر محصّل الدّلیل الملخّص من الکلامین انّ المعدوم لوأعید عاد معه الوقت لأحد الوجهین أو للأوّل کما هو الأظهر ، وحینئذ لایکون معادا بل مبتدء لأنّ المعاد ما یکون فی وقت ثان .

وأورد علیه بأن المبتدء ما یوجد فی الوقت المبتدء لاالمعاد فهو الواقع أوّلا فی الزّمن الأوّل والمعاد هوالواقع ثانیا لا فی الزّمن الثّانی .

وأجیب بأنّ وقوع کلّ جزء من الزّمان حیث وقع أو یقع کنسبته إلى غیره من الأجزاء وانّى للهویّة الزّمانیة فلو فرض وقوع الأمس فی الغد والخمیس فی السّبت لم ینسلخا بهذه الفرض عن الأمسیّة والخمیسیّة بل یبقیان علیهما معه لتقوّم هویّتهما بهما ، فالإبتدائیّة مقوّم حقیقة الوقت المبتدء فلا ینسلخ عنه بفرض الإعادة بل یکون معه مبتدء بحسب الحقیقة لأنّه من تمام فرضه .

وقد یجاب بفرض إعادة کلّ معدوم کان معه من الوقت والحدوث والوجود لعدم الفرق بینها فی جواز الإعادة کما أشار إلیه فی التعلیقات بقوله : « ولم لایکون الوجود نفسه معادا » فیکون الحدوث أیضا معادا فیکون لیس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان إثنان بل واحد بعینه معاد ، ثمّ کیف یکون العود والأثنینیّة وکیف یکون اثنینیّة ویجوز أن یکون المعاد بعینه هوالأوّل .

ثمّ قول من یرید أن یهرب عن هذا منهم ویقول الوجود صفة والصّفة لایوصف ولیست بشیء ولاموجودة وإنّ الوقت أو بعض الأشیاء لایحتمل الإعادة وبعضها یحتمل حتّى لایلزمه انّ فرض الإعادة للمعدوم قد یجعل المعاد غیر معاد ، و یجوز ان یکون ما هو معاد لیس له حالتان اصلا قول ملفّق ویفصحه البحث المحصّل .

وأنت تعلم أنّ مجرّد جواز هذه الإعادة وفرض وقوعها لایکفی لإثبات المطلوب ، بل یتوقّف على وجوبها على أنّ الوجوب أیضا لایدفع الإیراد کما لایخفى[1] ، فلابدّ فی دفعه من الجواب المذکور :

ثمّ أورد فی المقام بأنّ کون الزّمان نفس المشخّص أو لازمه یوجب کون زید

الموجود فى الغد غير الموجود فى الأمس وهو قول بتجدّد الأمثال وتبدّل الأشخاص فى كلّ آن، والضّرورة قاضية ببطلانه، لأنّا نقطع بالبداهة انّه هو بعينه والمغايرة إنّما هو بحسب الذّهن دون الخارج .

وقد حكى انّ هذا البحث جرى بين الشّيخ و بهمنيار وقد كان مصرّا عليه فقال الشّيخ : « على اعتقادك لايلزمنى الجواب لأنّنى الآن غير من كان يباحثك وأنت أيضا غير من يباحثنى » ، ولأجل هذه الحكاية أوّل بعضهم كلامه هنا بالبعيد دفعا للتّدافع ، والحقّ عدم حاجة إليه والإيراد والتّدافع مندفعان بأنّ المراد بكون الزّمان من لوازم المشخّص انّ المجموع زمان وجوده بوحدته الإتّصاليّة من لوازمه، فإذا انقطع اتّصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلّل العدم لم يبق الشّخص إذ لأنّ حدوثه مدخليّة فى تشخّصه ولما بعده مدخليّة فى حفظه بشرط اتّصاله من حيث هو زمان الوجود ، وليس المراد انّ كلّ جزء بخصوصه من لوازمه حتّى يرتفع الشّخص بارتفاعه . والحاصل انّ حقيقة المشخّص لكلّ شخص هو نحو وجوده وهذا النّحو يلزمه أن يقع فى زمان متّصل يرد عيه بالتّدريج أى يصل إليه جزء بعد جزء، والقدر اللّازم له هو الّذى يستمرّ بوحدته الإتّصاليّة إلى انعدامه وهو الّذى يلزمه ويكشف انقطاعه عن عدم بقائه . ولما كان معنى لزومه له أن يرد عليه جزء ثمّ ينعدم ويرد عليه آخر وهكذا، فكلّ جزء إنّما يتّصف باللّزوم فى ضمن الكلّ تبعا لهذا النّحو أى بأن يرد عليه ثمّ ينعدم مع بقاء الشّخص وعدم بقائه هذا اللّزوم ثابت للأجزاء وليس كلّ جزء بانفراده لازما بالأصالة والإستقلال بالمعنى المعروف حتّى يكشف ارتفاعه عن ارتفاعه، كيف ولاهويّة له بالفعل ، على أنّا نعلم بالضّرورة انّ ارتفاعه لايوجب تبدّلا فى الشّخص مع أنّ الملزوم يتبدّل بتبدّل لازمه الحقيقىّ وليس هذا مصادرة على المطلوب لبداهته .

ثمّ من صرّح بكون الزّمان مشخّصا لم يرد بالمشخّص نفسه بل لازمه أوماله فيه مدخل وإلّا ورد عليه لزوم اتّحاد الأشخاص الموجودة فى وقت واحد **عَلىٰ أنَّ العَقْلَ يَدْفَعُ هٰذٰا دَفْعاً لا يَحْتاجُ فِيهِ إلىٰ بَيانٍ** يعنى القول بالإعادة يدفعه العقل

بالبداهة ولاحاجة فيه إلى الدّلالة وما ذكر لـه من الأدّلة تنبيه :

قـال الخطيب الرّازى : «كـلّ مـن رجع إلى فطرتـه السّليمة ورفض عـن
نفسه الميل والعصبيّة يشهد عقله الصّريح بامتناع الإعادة » وَكُلُّمَا يُقَالُ فِيهِ فَهُوَ ٣
خُرُوجٌ عَنْ طَرِيقِ التَّعْلِيمِ إذ مقدّمات المطلوب فيه أجلى منه وهنا الأمر بالعكس.

فهرست نام‌های خاصّ وفرقه‌ها وگروه‌ها

ارسطو← المعلّم الأوّل ، ٣/٩

الإشراقيّون ، الإشراقيّة ، ١٩/٢٧٣ ، ٢٣/٢٧٧ ، ٩/٢٧٨

افلاطون ، ٧/٢٠٠

اقليدس ، ٣/٣٦

الإلٰهيّون ، ١٢/١٨

أهل الصّناعة ، ١٧/٩٥

الأوائل ، ٧/١٢٧ ، ٤/١٩١ ، ٤/٢٨٤

برمانيدس ، ١/٢١

بعض الأذكياء ، ٦/١٥٢

بعض الحكماء ، ٤/١٢٩

بعض المحقّقين ، ١٩/٨٦ ، ١١/١٥٠

بعض النّاظرين ، ١٨/٢٤٧

بهمنيار ، ٢٠/٢٣٤ ، ٨/٢٩٠ ، ٤/٢٩٦

التفتازانى ، ٥/٢٤

الجدلىّ : ١٤/١٢٤

الجماعة ، ٢٢/٧٧ ، ٧/٨٠ ، ١٤/٨٧ ، ١/٩٢ ، ١٦/٩٥ ، ١٣/٩٧ ، ١٨/١١٩ ، ١٥/١٨٣ ، ٢١/٢١٠

الجمهور ، ١٣/١٩٨

الحكيم ، ١٢/٢٩٤

الخطیب الرّازی ← الرّازی ، ٢/٢٩٧

الخفری ، ٢١/٩٨ ، ١٩/١٠٠ ، ١٣/١٠١

ذیمقراطیس ، ٤/١٩٦

الرّازی ← الخطیب الرّازی ، ٨/٢٧٠

الرّضی ، ٢١/٣٠

السّید ، ٩/٢٤

السّوفسطائیّة ، السّوفسطائی ، ٩/١٢٣ و١٨ ، ١٥/١٢٤ ، ٢٢/١٢٦ ، ١٠/١٩١

سیبویه ، ٢١/٣٠

شارح المطالع ، ٤/٢٥٦

الشّریف ← الشّریف المحقّق ، ٨/٢٧٠

الشّریف المحقّق ← الشّریف ، ٤/٨٥

الشّیخ ← الشّیخ الرّئیس ابوعلی سینا ، ٢٠/٢ ، ٤/٣ و٥ ، ١٩/٤ ، ١١/٥ و٢٢ ، ١٧/٨ ، ١٦/٩ ، ٧/١٠ ، ٢٠/١٣ ، ١٥/١٦ ، ١٤/٢١ ، ٣/٢٣ و ٢٠ ، ٤/٢٤ ، ٣/٢٥ و١٧ ، ١٦/٢٨ ، ١١/٣٦ ، ٤/٣٧ و٢١ ، ٣/٣٨ و٥ و٩ و١٣ ، ٢٠/٤٤ ، ٥/٤٩ ، ١/٥١ ، ٤/٥٥ ، ٤/٥٧ و٢٢ ، ١٨/٥٩ ، ١/٦٤ ، ٣/٦٥ و ١١ ، ٤/٦٧ ، ١٩/٧٠ و ٢٠ ، ١٤/٧١ ، ٧/٧٢ و ١٨ و ٢٢ ، ٨/٧٣ ، ١٧/٧٤ و٢٠ ، ٢٢/٧٥ ، ١٨/٧٦ و٢٣ ، ١٦/٧٨ ، ١٤/٨٠ ، ١٣/٨١ و ٢٢ ، ٢١/٨٢ ، ١٠/٨٣ و١١ و١٢ ، ٢/٨٤ ، ١/٨٥ و١١ ، ٢/٨٨ ، ١٥/٩٦ ، ١١/٩٧ و ٢٣ ، ٤/٩٩ ، ١٣/١٠١ ، ١١٣/١٠٣ ٢٢/١٠٤ ، ٢/١٠٧ ، ١٤/١١٠ و١٧ ، ٣/١١١ ، ٨/١١٩ ، ٨/١٢٤ ، ٤/١٢٥ و١٥ ، ١٦/١٢٧ ، ١٩/١٢٩ ، ١١/١٣٠ ، ١١/١٣٥ و١٨ ، ١٠/١٣٦ ، ١٧/١٣٧ ، ١٢/١٣٨ ، ١٨/١٣٩ ، ٧/١٤١ ، ٩/١٤٤ و ١١ ، ١٦/١٤٨ ، ٦/١٤٩ ، ٢/١٥٠ ، ٢١/١٥١ ، ٢/١٥٣ ، ٢١/١٥٤ ، ٤/١٥٦ ، ١٦/١٥٩ و١٩ ، ٣/١٦٠ و١٣ و

٢٣، ٢/١٦١ و١٣ و١٩، ٢/١٦٣ و١٨، ١٢/١٦٤، ٩/١٧٠، ٢/١٧٢ و٢٣، ١٠/١٧٣ و١٣ و١٨ و٢٠، ١/١٧٤ و ١٥، ١٨/١٧٧ و٢١، ١/١٧٨ و٢١، ١١/١٨١ و١٤ و١٦، ١٥/١٨٢، ١٣/١٨٤، ٢١/١٨٥، ٦/١٨٦، ١٧/١٨٧، ٥/١٨٨ و٩، ١/١٩١ و٧، ١٥/١٩٢، ٥/١٩٤ و٢٠، ٦/١٩٩ و١٠، ٣/٢٠٢، ١/٢٠٣، ٨/٢٠٦ و١٤، ٧/٢٠٨، ٢١/٢١٣، ١٤/٢١٤، ١٧/٢١٧، ٤/٢١٩ و١١ و١٥ و١٧، ٥/٢٢٠، ٧/٢٢٣ و٨، ٩/٢٢٧ و١٤، ١/٢٢٨، ٢١/٢٢٩، ٢٠/٢٣٠، ٥/٢٣١ و٧، ٤/٢٣٦، ٤/٢٣٧، ١٦/٢٣٨، ٩/٢٤٢، ١٦/٢٤٤، ١٠/٢٤٥، ١٧/٢٤٦، ٢٠/٢٤٧، ١٣/٢٤٨، ٣/٢٤٩، ٤/٢٥١ و ٢١، ١٣/٢٥٢، ٥/٢٥٣ و٢٠، ١٠/٢٥٤، ٥/٢٥٦ و١٨، ٨/٢٥٧، ٣/٢٦٠ و٦، ١١/٢٦١ و١٦، ٢٢/٢٦٤، ١٢/٢٦٦، ٣/٢٦٧ و٢١، ٢٠/٢٧٠، ٩/٢٧٦، ١٦/٢٨١، ٢٠/٢٨٥، ١٢/٢٨٦، ١٥/٢٨٧، ٤/٢٨٩ و١٥، ٢١/٢٩٠، ٣/٢٩١ و٤ و١٥ و٢١، ٧/٢٩٣، ٤/٢٩٦

الشّيخ الرّئيس ابوعلى سينا ← الشّيخ، ١٦/١

الشّيخين، ٧/٢٧٠

صاحب الإشراق، ١٧/٨

صاحب التّحصيل، ١٩/٢٣٤

صاحب المطارحات، ١٢/١٨١، ٢١/٢٨٢

صدرالعرفاء، ١٨/١٩

الصّدّيقين، ٥/١٥٨، ٢/١٥٩، ١٨/١٦٣

الطّبيعيّين، ١/١٥٧

الطّوائف، ٢/١٣٠

العارف الشّيرازى، ١٦/٩٤، ٥/١٠٣

العارفون، ١٩/٩٤

علی (علیه السّلام) ، ٢١/٣٠
غیاث الحکماء ، ١٨/٩١
الفارابی ، ٢٠/٦١
الفلاسفة ، ٢١/٢٣٠ ، ١١/٢٣١
الفیثاغورثیّین من الفلاسفة ، ٨/١٢٧
القائلین بثبوت المعدومات ، ٥/٢٩٢
القدماء ، ٢/٩
القدماء من الأوائل ، ٧/١٢٧
القوم ، ٢٠/٢٧٥
الکلامیّین ، ١/١٥٧
الکلیم ، ١٢/٢٩٤
الکمّل ، ٢/١٥٩
اللّغویین ، ٢١/٢٠٦ ، ١٤/٢١١
مالیسوس ، ١/٢١
المتأخّرون ، المتأخّرین ، ١٩/١٢ ، ١٣/٢٣ ، ٧/١١٩ ، ٢/٢٢٠ ، ٢/٢٦٠ و٦
المتکلّم ، ٢١/١٥٩ ، ١٢/٢٣٢ ، ٣/٢٩٤
المتکلّمون ، المتکلّمین ، ٨/٢٣٢ ، ١٧/٢٣٦ ، ١/٢٣٧
المجرّدین عن جلابیب الأبدان ، ١٨/١٦٣
المحقّق (= بعض المحقّقین) ، ١٣/٨٧ ، ١/١٨٨
المحقّق الدّوانی ، ١٤/٢٥٢ و٢٢ ، ٥/٢٥٤
المحقّق شارح الإشارات ← المحقّق الطّوسی ، ١١/٢٠٨ ، ٤/٢٠٩ ، ٤/٢١٠ و٥ و١١ و١٥ ، ٥/٢١١ و٧ ، ٧/٢١٣ و١٣ ، ١٩/٢٣٤
المحقّق الطّوسی ← المحقّق شارح الإشارات ، ٣/١٣ ، ٦/٣٨

المحقّقين ، ٢٠/٢٣٤

المشاغبي ، ١٩/١٢٣

المشّائين ، ٦/١٢٧، ٧/٢٧٣، ١٦/٢٧٦

المعتزلة ، ١٣/٢٣٦ و١٨ و٢٢ ، ٢٠/٢٤٤ ، ٥/٢٦٣ ، ٢/٢٦٥ ، ١٣/٢٧٢

المعلّم الأوّل ← ارسطو ، ٤/٣ ، ٩/٢١ ، ٥/١٩١

المغالطين ، ١٨/١٢٣

المليّين ، ٢٢/٢٧٥

المنطقيّون ، ١٩/٢١١ ، ١٢/٢١٢ و١٨

مهدى بن أبى ذر النّراقى ، ١١/١

المهندس ، ٤/١٦٩ ، ٢١/١٧١

المهندسون ، ٣/١٦٩

النّاظرين فى كلام الشّيخ ، ١٥/١٧٤

نُفاة الملل والأديان ، ١٦/١١٤

فهرست نام کتابها

اثولوجيا ، ١٩/٢١
الإشارات ، ٢١/٣٧ ، ١/١٦٠
الإشراق (= حكمة الإشراق) ، ١٧/٨
الإلهيّات، الإلهيّات من كتاب الشّفاء ، ١/٢ ، ١٤/١٧٢
البرهان ، ١٩/٢٥ ، ٢٣/٧٥ ، ٤/٧٨ ، ١٣/٧٩ ، ١٠/٨٢ ، ١٣/٨٧ ، ١٤/١٠٨ ، ٢١/١١٧ ، ٢٠/١٣٧
التّحصيل ، ١٩/٢٣٤
التّعليقات ، ٧/١٠ ، ١٧/٢٩ ، ٥/٤٩ ، ١٠/٩١ ، ١٢/٢٨٦ ، ١١/٢٩٣ ، ١٢/٢٩٥
الحكمة المشرقيّة ، ١١/١٣٥
شرح الإشارات ، ٢/١٦١ ، ١١/٢٠٨
الشّفاء ، ١/٢ ، ١٣/٧٩ ، ٣/١٦٠ ، ٢١/٢٨٢ ، ٧/٢٨٧
الطّبيعيّات ، ١٥/٢١٩
الكتب العقليّة ، ١٦/٣٣
كتب المنطق ، ٦/١٢٧
مصارع المصارع ، ١٩/٢٣٤
المطارحات ، ١٢/١٨١ ، ٢١/٢٨٢
المطالع ، ٤/٢٥٦
المنطق ، ٢٣/١٧٢
نهج البلاغة ، ٢٢/٣٠

فهرست مندرجات کتاب

پیشگفتار ، مهدی محقق	یک – شانزده
زندگی و آثار علمی ملامهدی نراقی ، حسن نراقی	هفده – پنجاه
آثار علمی چاپ شده از ملامهدی نراقی ، حسن نراقی	پنجاه ویک – پنجاه ودو
اصلاح شفای چاپ قاهره با متن نراقی ، مهدی محقق	پنجاه وسه – پنجاه وچهار
صفحهٔ اول کتاب از نسخهٔ اصل	پنجاه وپنج –
وقف نامهٔ کتاب ودستخط میرزا طاهر تنکابنی	پنجاه وهفت –
متن شرح الالهیات من کتاب الشفاء ، ملامهدی نراقی	۱ – ۲۹۷
فهرست نام‌های خاص وفرقه‌ها وگروه‌ها	۳۰۲ – ۲۹۸
فهرست نام کتابها	۳۰۳ –

۳۰۲ – ۲۹۸

۳۰۳ –

XXVIII A. ^{c}Âmirî

Al-Amad ^{c}ala al-Abad, edited and introducted by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavarî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structue of the Metaphysics of Sabzavrî* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma 'âlim al-Uṣûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Tehran 1983)

XXXI Nâṣir-i Khusraw (1004-1091)

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nâṣir-i Khusraw (1004-1091)

Zâd al-Musâfiîn, English Traslation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII M. Mohaghegh

Yâd Nama i Adîb i Nishâbûri, (Tehran, 1986).

XXXIV M. M. Naráqî (ob. 1764).

Sharḥ al Ilâhiyyât min Kitâb al-Shifâ', ed. M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Ma^{c}âd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII H. M. H. Sabzawârî (See No. I)

XXXVIII al-Hilli (ob. 1325) al-Suyuri (ob. 1423) al-Husayni(ob. 1423).

Al-Bab al-Hâdi 'Ashar With two commentaries *al-Nâfi Yawm al-Hashr* and *Mıftâḥ al-Bâb,* edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXIX H.A. Wolfson

Philosophy of Kalâm, Translated by A. Aram (under preparatien)

XVII M.Mohaghegh

Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976, Second edition 1985).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B.Zanjânî with an introduction by N.Ansârî (Mohaghegh) (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad (1226-1312)

Rabâb Nâma, edited by A.Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣûṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R.A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl. 13 th centnry)

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymùn, edited by M. Mohagheg and Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981).

XXVII I. Juvainî (1028-1085)

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavî (Tehran, 1981).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Cobin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Fara'id or Shaḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977 Second edition Tehran 1983).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II : Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Prepration).

XIII A. Badawî

Aflaṭûn fi al-Islâm : texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numây* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editor:M. Mohaghegh

I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).
Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)

II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).
Taʿliqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzumah")
Vol. I : Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M. M. Âshtîyânî
Taʿliqah bar Sharḥ-i Manzûmah
Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M Mohaghegh (under preparation).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).
Kâshif al - Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrāt-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi^{c}î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXXIV

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration With

Tehran University

General Editor

M. Mohaghegh

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 13-145-133
Tehran-Iran

Printed by Tehran University Press

McGill University

Tehran University

McGill University
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch
In Collaboration with
Tehran University

Sharh al-Ilâhiyyat

min

Kitâb-al-Shifâ'

A Commentary on Metaphysics
of
Avicenna's Kitâb al-Shifâ'

By

Mahdi ibn Abi Dharr al-Narâqî

edited by

M. Mohaghegh

Tehran 1986

DATE DUE

MAY 31 2006

JUL 06 2007

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0064965279

M. M. Narâqi
d. 1764

Sharh al - Ilâhiyyât
min
Kitâb - al - Shifâ'

Tehran
1986